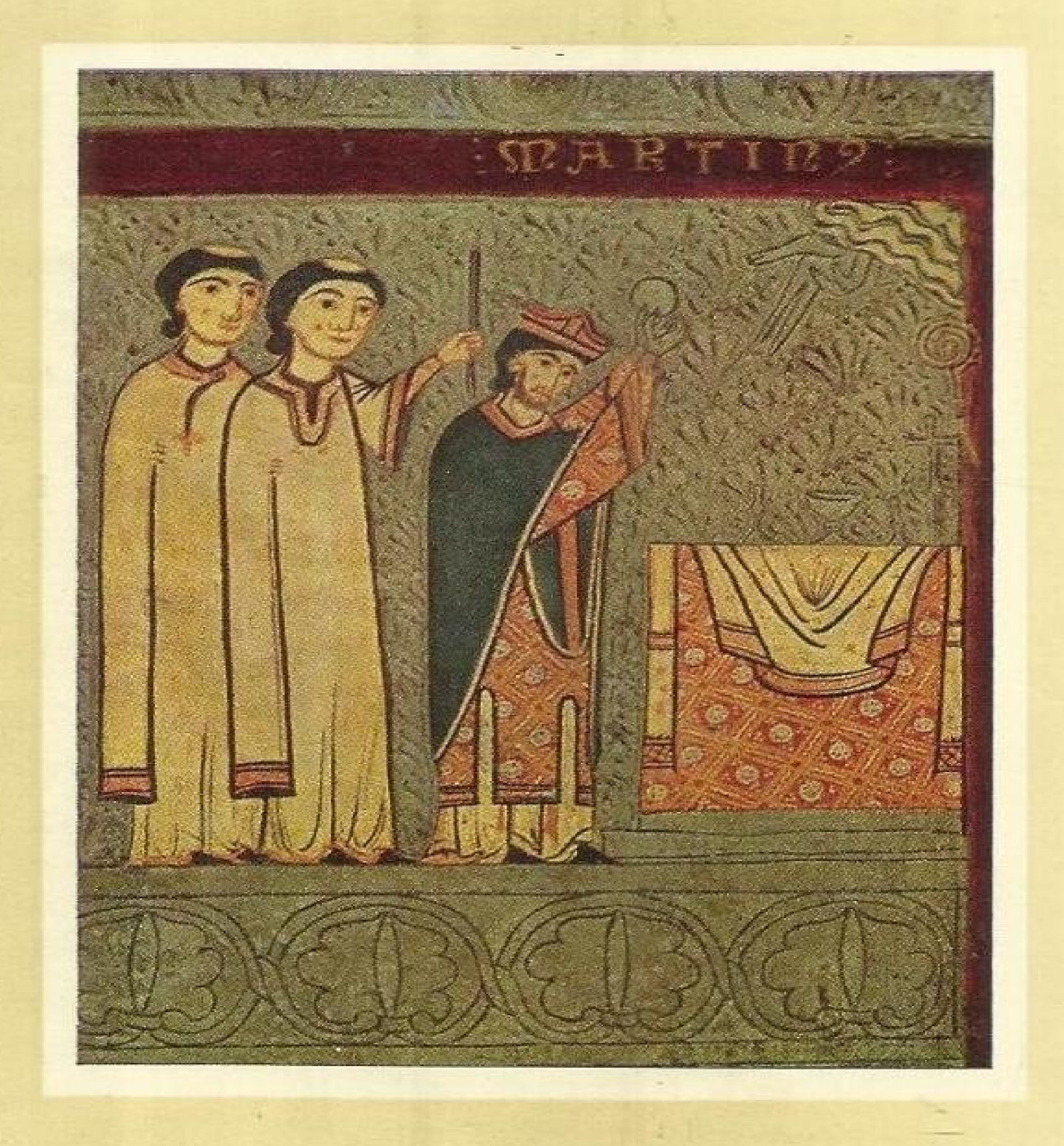
THEODOR SCHNITZLER



MEDITACIONES SOBRE LA MISA

THEODOR SCHNITZLER

Meditaciones sobre la Misa

Barcelona
Editorial Herder
1966

Versión española por Daniel Ruiz Bueno, sobre la sexta edición original alemana *Die messe in der Betrachtung* de Theodor Schnitzler, publicada en 1960 por Verlag Herder KG. De Friburgo de Brisgovia (Alemania)

Primera edición 1960
Segunda edición 1963
Tercera edición 1966

NIHIL OBSTAT: El censor, SERAFÍN ALEMANY VENDRELL, C.O.

IMPRÍMASE: Barcelona. 30 de abril de 1959
Dr. JUAN SERRA PUIG, Vicario General

Por mandato de Su Excia. Rvma.,
ALEJANDRO PECH, Pbro., Canciller Secretario

A su eminencia
el cardenal

Joseph Frings

arzobispo de Colonia

Nota del editor digital

Se ha introducido la referencia a los números de página de la edición en papel, con el número precedido por una barra, entre corchetes: por ej. [/421]

Se ha optado por citar los libros bíblicos según la abreviatura propia en español, en lugar de la propia de la edición latina *Vulgata* que trae la edición original.

Agnoscite quod agitis,
imitamini quod tractatis
Pont. Rom., De ord. presb.

Quotidie quoque perdurantes
unanimiter in templo
et frangentes circa domos panem,
sumpserunt cibum cum exsultatione
et simplicitate cordis collaudantes Deum
Hch 2, 46.

Índice

QUINTA PARTE:
La oblación
Vamos a Dios con nuestros dones

Apéndices

[/21] Prefacio

Desde que Nikolaus Gihr, el venerable vicerrector del Seminario de Friburgo, escribió su piadoso libro: *Das heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklart* (El santo sacrificio de la misa explicado dogmática, litúrgica y ascéticamente), muchas obras, muchos ensayos se han escrito sobre el mismo tema: libros piadosos, libros eruditos, libros de inspiración hímnica, libros de profundidad teológica; pero nadie logró captar de modo semejante en un solo cuadro la totalidad del misterio, ni construir la meditación religiosa, única que fecunda toda su riqueza, sobre la plenitud de conocimientos teológicos e históricos de que en cada momento se disponía, como con gran acierto lo había hecho Gihr.

La cosa es hasta cierto punto excusable. Cuando Gihr tomaba la pluma (1877), se iniciaba justamente otra vez el trabajo histórico; en Alemania, por obra principalmente de Ferdinand Probst. De la yuxtaposición y sucesión de oraciones que tenía ante los ojos, fue poco a poco surgiendo un relieve de miembros precisos, y se hizo patente una estructura por la que las antiguas palabras santas empezaron a iluminarse con nueva luz y rendir un sentido más rico. Pero esta cosecha de nuevos conocimientos se hallaba dispersa por campos muy alejados, apenas era reducible a síntesis y resultaba de difícil acceso. De ahí que pudiera surgir, en comentadores aislados, la impresión de que era mejor prescindir de ella y contentarse, para la exposición edificante, con el [/22] simple tenor literal de las oraciones de la misa, tal como actualmente las leemos.

Ahora bien, el liturgista del Seminario de Colonia-Bensberg ha emprendido aquí nuevamente la obra del vicerrector de Friburgo y la ha proseguido sobre nueva base. Para él, el trabajo de acarreo, de reunión y acumulación del material histórico estaba casi realizado. Así, puso manos a la tarea de fabricar, de las gavillas acarreadas, el pan nutritivo.

Cierto que también el historiador de la liturgia ha de darse a cada paso cuenta de que sus escuetas afirmaciones reclaman de continuo ser esclarecidas y desarrolladas para el espíritu creyente. Pero sin duda su tarea lleva en cierto modo consigo que, por mucho que el ancho mar le convide a la travesía, tenga que permanecer un poco angustiosamente pegado a la orilla de sus conocimientos y

problemas históricos y sólo trabajosamente pueda pasar, tanteando, de uno a otro lugar de desembarco. Otro es el caso del autor de este libro, que empuja animosamente de la orilla su barquichuela y boga por el alto mar de las relaciones bíblicas y teológicas y de las cuestiones de la vida cristiana y sacerdotal. Y es maravillosamente rica la pesca que realiza. Apenas si alguna vez acontece que haya de confesar haber trabajado toda la noche y no haber cogido nada.

Por lo demás, no hay por qué creer lo que afirma en la primera página, a saber, que no ha apartado su mirada. en ningún golpe de remo, de determinada línea costera. No raras veces se aventura en propias travesías de descubrimiento O exploración, y si no todas ellas alcanzan un éxito igual, más de una vez descubre tierra nueva. Así en las magníficas meditaciones sobre el Communicantes, en que de pronto se da vida a imágenes del *Apocalipsis* y se nos ponen al alcance de la mano imágenes que pueden absolutamente atribuirse al sentido literal del texto.

Pero el gran descubrimiento, que el lector de estos «capítulos diarios» puede hacer juntamente con el autor [/23] es sentir viviente, tras las sencillas palabras del canon de la misa, todo el mundo de la fe de la primitiva cristiandad: la grande idea de Dios, la elevadora imagen de Cristo, la visión de la Iglesia en su unidad, de la Iglesia celeste y de la Iglesia peregrinante sobre la tierra, la monumental oración y ansia de Dios de una edad heroica. Como el experto arqueólogo hace surgir nuevamente el edificio, o la estatua entera, de unos pocos fragmentos con que cuenta, así el autor, de las escasas palabras del texto santo que nosotros recorremos diariamente con ligero, con demasiado ligero paso, hace surgir el mundo espiritual de los grandes padres. *Siste viator*. Oigamos su grito. Y si por unos momentos escuchamos su clara voz de amigo, nos veremos libres también en un punto de la mortal rutina de lo demasiado acostumbrado, aprenderemos nuevamente a sorprendernos y nos acercaremos con nueva reverencia e inflamada devoción al misterio en que el amor de Dios quiere tocarnos diariamente.

Joseph A. Jungmann, S.I.

[/25] Prólogo a la edición original

Las explicaciones que van a seguir sobre la misa están destinadas a la meditación. Se dirigen sobre todo a los sacerdotes y a los estudiantes de teología, pero también a cualquiera que le interese ahondar en el sentido de la santa misa.

La nueva luz que la ciencia ha logrado sobre la misa, intentamos presentarla aquí de modo que por ella gane la visión del orante en profundidad y claridad.

Puede decirse que el presente opúsculo es un piadoso comentario al *Missarum sollemnia* de J. A. Jungmann (vers. esp. de Teodoro Baumann, S. L, *El sacrificio de la misa*. BAC, Madrid [2]1952).

Estas meditaciones son deudoras de la gran obra del liturgista de Innsbruck en cada una de sus páginas, en cada párrafo, en cada línea. De ahí que hayamos podido renunciar a apoyar por medio de citas del Missarum sollemnia las afirmaciones y resultados particulares de la investigación. El que desee información más precisa hallará fácilmente los datos en la obra de Jungmann.

El presente ensayo ha de reconocer también su deuda de gratitud a las múltiples incitaciones de Jungmann a la meditación de la misa.

El canon y la consagración son objeto de las dos primeras partes de nuestras meditaciones. ¡Había que empezar por lo esencial! Lo que por su cotidianidad está particularmente expuesto a ser víctima de la rutina tenía que ser ante todo ofrecido a la nueva comprensión amorosa. Las demás partes tratan de los restantes pasajes.

[/26] Varias de las consideraciones que expondremos fueron ya publicadas en la revista «Seelsorgehilfe», anejo del «Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiöcese Köln» y ofrecidas al clero de Colonia. Muchas de estas meditaciones fueron también ofrecidas a los venerables hermanos en el sacerdocio durante los retiros. En el transcurso de once años sirvieron, una y otra vez, de tema en las instrucciones en el Seminario conciliar de Colonia. El autor se siente profundamente obligado a agradecer la colaboración de estos lectores y oyentes.

EL AUTOR

[/27] Prólogo del traductor

Estas *Meditaciones sobre la misa* del conocido liturgista Theodor Schnitzler son un bello ejemplo de cómo la más firme erudición puede convertirse en ferviente y honda piedad. El autor mismo confiesa qué su obra es sólo un comentario piadoso a la gran obra de Jungmann, *Missarum Sollemnia* («El sacrificio de la misa», en la ed. española); pero el propio Jungmann advierte que no se tome demasiado en serio tal aseveración. La obra de Schnitzler es perfectamente original y personal. Sobre la base sólida de la erudición ha sabido levantar todo un edificio nuevo, lleno de luz y cálido de fervor sacerdotal.

Efectivamente, los textos sagrados se iluminan, se transparentan, vibran y hasta se incendian en estas meditaciones –tan de nuevo cuño– y, naturalmente, iluminan, conmueven y calientan al recitante. ¡Qué revelación todo lo que Schnitzler nos dice sobre el canon, tan sobrio aparentemente, y hasta tan seco y áspero! ¿Quién nos iba a decir que, en cuanto a su forma, se trata casi de un poema, que habría que recitar en verso, rítmicamente, porque está compuesto según las leyes del ritmo antiguo de la prosa, tan cercano a la poesía? Y en cuanto a su fondo... ¡cada palabra encierra un misterio! ¿Quién nos iba a decir que los kyries son aclamaciones de júbilo al rey que hace su entrada en el templo y el altar? ¡Y el gloria! Rezado como sucesión de gritos jubilosos cambia totalmente de timbre y adquiere todo su valor de himno triunfal.

Y así de incontables «revelaciones» más. Parece como, si después de meditadas estas *Meditaciones*, empezáramos [/28] a celebrar por vez primera en nuestra vida. ¡A comprender por vez primera!

Un aspecto también nuevo, otra magna revelación, es el espíritu de alegría que domina toda la misa. ¡Y eso que sobre ella se proyecta la sombra de la cruz! Pero la cruz es la *tam beata passio*, tránsito para la gloria de la resurrección y ascensión!

En fin, notemos otro punto capital: la misa como sacrificio de la Iglesia. También aquí tenemos que aprender mucho y acaso también «desaprender» algo, pues desde Trento predomina la ecuación (cierta, desde luego, pero incompleta) de la misa igual a sacrificio de la cruz.

Si algo puede objetarse a estas *Meditaciones*, es su misma abundancia. Pero,

en un banquete abundante, tenemos siempre la opción de escoger lo que más nos plazca. Y la misa es nuestro diario banquete.

La obra de Schnitzler ha de ser el vademécum de todo sacerdote. Sin miedo alguno a errar, podemos afirmar que ningún regalo mejor se puede hacer a un misacantano, a los que haga ya tiempo que lo fueron, y a muchos seglares, afortunadamente cada día más numerosos, que sienten el noble afán de adentrarse en el más sublime de los misterios.

[/29] Introducción
Testamentum Domini

Algunas consideraciones sobre la esencia de la santa misa

[/31] *Ideas fundamentales de la misa*

Lo que en la misa acontece es incomprensible. Aquí lo trascendente, lo sobrenatural, lo divino irrumpe en nuestra existencia. Aquí se encuentran cielo y tierra, Dios y el hombre. Como quiera que designemos este acontecer, siempre seguimos prisioneros del lenguaje de las imágenes y de las analogías. Llamémoslo encuentro entre Dios y el hombre, gracia, o vida, o unión, nunca comprenderemos lo sobrenatural en un concepto adecuado y exhaustivo. La realidad sobrenatural sigue estando siempre por encima de nuestras palabras, si bien nuestras proposiciones y conceptos teológicos afirman algo absolutamente exacto.

Así también la doctrina sobre la misa se esfuerza por agotar el profundo contenido de este acontecimiento. Jamás llega al fin. Siempre descubrirá algo nuevo. Sin embargo, ya en la revelación de la eucaristía hay determinados conceptos fundamentales por los que la divina sabiduría quiere, hasta cierto punto, hacernos comprender de qué se trata. Estos conceptos fundamentales son también analogías. Pero en ellas vemos claramente la naturaleza de la misa y su grandeza. En realidad, la misa es siempre más hermosa, más sublime, más magnífica. Del misterio del altar pueden también cantarse los versos de un himno a la Virgen: *Multas laudes de te concipiunt, sed in illis prorsus defficiunt* = Muchas loas se te tributan, pero en ellas muy atrás se quedan.

Consideremos algunas de esas ideas fundamentales, a fin de damos cuenta del precioso contenido de la misa. [/32] Estas consideraciones, sin embargo, no pueden ser más que indicaciones e incitaciones para seguir meditando.

La alianza

Tocan a misa. Entramos en la casa de Dios. Nos preparamos para la acción santa. Pero ¿qué es lo que sucede? ¿Qué significa esa acción santa? Una respuesta nos la da el Señor mismo al llegar el momento culminante de la misa: *Éste es el cáliz de mi sangre, de la nueva y eterna alianza*. Aquí se celebra una nueva alianza.

Tenemos que retroceder largo, muy largo camino hacía tiempos remotos, hacia la época primitiva de la religión y las costumbres. Dos partes concluyen un acuerdo: se prometen mutua fidelidad, se obligan a mutua ayuda y a determinadas prestaciones. Ahora el tratado ha de ser confirmado. Hay que ponerlo bajo la protección de la divinidad. La divinidad tiene que terciar, en cierto modo, en la

alianza. Para ello se sacrifica una víctima y se ofrece a la divinidad. Entonces empieza un ritual peculiar. La victima sacrificada se parte en trozos, y éstos se colocan en el suelo. Las partes pasan luego por entre los trozos de la víctima y con ello parecen decir: Sucédame como a este animal sacrificado, si no cumpliere mi promesa. Por eso se-rocían con la sangre de la víctima. Luego se sientan para la comida sacrificial. La alianza queda concluida.

Estos enigmáticos usos primitivos se esclarecen a la luz de la revelación y de la historia sagrada. Se celebra la antigua alianza. Dios mismo se digna concluir un tratado con el hombre, criatura suya, se digna ser parte con el hombre. Dios promete la salud, la redención; y el hombre se compromete a guardar fidelidad.

Así se revela Dios al patriarca Abraham. Dios promete a él y a sus descendientes la tierra de Canaán, así como la bendición para él y para toda la humanidad. [/33] Abraham presta su fe y su leal conducta delante de Dios. Este tratado se concluye con las viejísimas ceremonias de los tiempos primitivos. El patriarca sacrifica, parte las víctimas y pone, a derecha e izquierda, los trozos en el suelo. Dios aparece bajo figura de fuego y luz, pasa por entre los trozos de las víctimas y confirma la gran promesa (*Gn* 15, 7ss).

La alianza es renovada en el Sinaí. Dios promete nuevamente su salud: la descendencia de Israel será su pueblo escogido y poseerá la tierra de promisión. El pueblo se compromete a guardar fidelidad a Dios y observar sus mandamientos. Esta alianza se concluye con la siguiente solemnidad: se dan los diez mandamientos y se pronuncia la gran promesa. Moisés levanta un altar al pie del monte. Se sacrifican víctimas. Una parte de la sangre es derramada sobre el altar y el resto se guarda en jarras. Se lee una vez más la ley de Dios, y el pueblo grita: «Haremos cuanto el Señor ha hablado, y seremos obedientes.» Entonces toma Moisés la sangre del sacrificio, rocía con ella al pueblo y dice: «Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha concluido con vosotros.» Luego Moisés y Aarón, acompañados de 72 ancianos, suben a la cima del Sinaí. Allí ven al Dios de Israel. A sus pies hay un resplandor como de zafiro y cielo sereno. Ven a Dios, comen y beben: toman parte en la mesa de Dios (*Ex* 24, 3-11).

El que lee estos relatos sobre la celebración de la antigua alianza se da inmediatamente cuenta de que la conclusión de la nueva se ajustó a este modelo. Sólo que aquí se ha espiritualizado todo de manera inefable. La sangre del cordero sacrificado se halla en el cáliz. El nuevo pueblo de Dios no es rociado con esta sangre, sino que la toma por bebida. En la cima del «monte» podemos tomar parte en Ja mesa de Dios. Pero en esta comida entramos, por la carne y la sangre del Salvador, en efectiva comunión con Dios.

Así pues, en la misa se celebra una alianza. ¿Cuál es el objeto de esta

alianza? Como Moisés, en el monte [/34] Sinaí, lee al pueblo la ley de Dios, cifrada en el decálogo, así la Iglesia, antes del sacrificio propiamente dicho, en la liturgia de la palabra divina, nos lee la ley de la nueva alianza contenida en el evangelio. Ahí se nos da la buena nueva y se nos hace la promesa de la vida eterna y de la verdadera redención, la promesa de la tierra de promisión, de la patria eterna. Nosotros, por nuestra parte, nos obligamos a guardar los mandamientos de Dios, señaladamente el mandamiento central de la nueva alianza: él amor a Dios y al prójimo. Esta alianza se eleva a verdadero contrato por el sacrificio de la cruz y de la misa.

De ahí que en toda misa hay algo que nos remite más allá de ella. La misa no es un fin, no es un descanso y permanencia bienaventurada en Dios. Es más bien un comienzo en el que nos ponemos en camino de realizar la ley de Dios, a fin de alcanzar el cumplimiento de la promesa de Dios en la tierra prometida de la patria eterna. Pero Él está con nosotros y se nos ha obligado por medio de su inmutable fidelidad.

La comida

La historia de la santa misa comenzó en la última cena que el Señor celebró con sus discípulos la víspera de su pasión. Más aún: la misa recibió de Cristo la forma externa de una comida y la ha conservado en el curso de los tiempos. De ahí que se hable del convite eucarístico. Muchos signos externos recuerdan esa forma en la celebración de la misa. En medio de la comunidad está la mesa. Ésta se adereza con manteles a la hora de la comida. Sobre ella se ponen la comida y bebida, el pan y el vino. Uno de los puntos culminantes de los ritos sagrados es luego la sencilla comida, la manducación del pan y bebida del vino, después de que en ellos se ha verificado una incomprensible transformación. Esta transformación está encuadrada en una solemne [/35] oración de la mesa. Esta oración se configuró según el modelo de la bendición judía de la mesa, pero recibió un sentido infinitamente nuevo. Los utensilios usados en el altar son sencillos utensilios de mesa: vaso y plato, que han venido a ser el cáliz y la patena. Así todo nos habla de una comida sagrada que aquí se celebra.

Pero hay que advertir cuidadosamente que aquí se trata de una comida litúrgica o ritual. Esta comida se convierte en convite de Dios. Para comprenderlo, hemos de retroceder otra, vez a nebulosos tiempos primitivos, a los orígenes de los ritos religiosos del antiguo Testamento. ¿Qué es lo que allí acontece? Se inmola una víctima y se ofrece a Dios. El sacerdote la toma y la convierte en posesión de Dios. Pero luego, a los que han ofrecido el sacrificio, el

sacerdote les da a comer de la carne de la víctima. Dios invita así a los hombres a una comida y les da a comer de una carne que le pertenece. Por medio de esa comida, el hombre entra en la más estrecha comunión con Dios. De modo semejante, la comida es también entre los hombres la expresión clásica de la unión familiar. Esto se ve bien por su contrario: si a uno se le excluye, por riña o discusión, de la comunidad de mesa, se rompe en dos el mantel. La expresión proverbial «rasgar los manteles» ha conservado el recuerdo de un uso primitivo. Al niño mal educado se le castiga excluyéndolo de la mesa y haciendo que coma solo. Pero más claros son los ejemplos positivos: cuando se quiere honrar a alguien, cuando se quiere estrechar las relaciones con un nuevo conocido, cuando una visita nos produce satisfacción, los convidamos a la mesa. Por lo menos un refrigerio, una refacción, una copa ha de sellar la amistad. Por estos ejemplos se ve que la comida ritual tenía por objeto expresar la comunión con Dios.

Con la comida ritual va inseparablemente unido un sacrificio. Para que la comida pueda ser tomada por el Dios invisible y trascendente, es preciso que le sea primero ofrecida. En este proceso ritual es además necesaria [/36] la función sacerdotal. El sacerdote acepta en lugar de Dios los dones a Dios destinados. También el padre de familia puede ejercer esta función sacerdotal. Así, toda comida ritual es a la vez una comida sacrificial. La comida para el banquete sacrificial se tomaba ordinariamente, en el judaísmo y el paganismo, de la carne de los animales sacrificados. Pero se conocían también formas más sencillas y a la vez más espiritualizadas del convite sacrificial. En este caso se hacía a Dios oblación de comida, sobre todo de pan y vino; el representante de Dios los aceptaba y luego los devolvía a los oferentes, que comían de ellos como de un don de Dios y expresaban así su comunión con Él. Una oblación semejante, que se convierte en comida sacrificial, la hallamos en la misteriosa y solemne aparición de Melquisedec.

Cristo nuestro Señor, en la institución de la eucaristía, escogió esa misma forma de comida ritual que es convite sacrificial y va a la vez unida a una oblación. Bajo esta forma externa se encierra necesariamente un sacrificio. Aquí es el sacrificio cruento de la cruz, la inmolación del Cordero de Dios para la salud del mundo. De este Cordero sacrificado tenemos que comer para poder entrar en la más íntima comunión con Dios, y esta comida del Cordero ha de durar hasta el fin de los tiempos y ser posible en todos los pueblos y en todas las latitudes. Pero eso, en su forma, ha de espiritualizarse y simplificarse lo más posible. Así, el banquete sacrificial que nos une con el sacrificio de la cruz tenía que ir también unido a una oblación. En las especies de pan y vino pueden para siempre los hombres ofrecer a Dios un signo sencillo y espiritualizado de su propia consagración y entrega a Él. Estas especies son tomadas por Cristo como

sumo sacerdote, y luego nos las ofrece como comida de Dios. Pero antes el Señor las transforma en la carne y sangre del sacrificio de la cruz. De este [/37] modo es posible a cualquier hombre, en todos los tiempos, unirse con el Cordero sacrificado en la cruz. De este modo es posible una comunión de mesa y de vida con Dios, que es una realidad de la que no tenemos idea.

Así pues, oblación y convite sacrificial están inseparablemente unidos con el sacrificio de la cruz. La comida sagrada se convierte en representación del sacrificio de la cruz, y así el acontecimiento único y señero del viernes santo puede reproducirse en todos los tiempos. La oblación y el banquete sacrificial van inseparablemente unidos con la celebración de la nueva alianza entre Dios y la humanidad. Vimos, en efecto, en nuestra primera meditación, que con la comida ritual y el sacrificio suele ir unida la conclusión de una alianza.

Tocan a misa. Nos convidan a una comida. Dios se sienta con nosotros a la mesa. Nos ha invitado como a familia suya, como a sus hijos. Tenemos que preparar la mesa. Tenemos que llevar las sagradas especies y ofrecerlas a Dios. El sacerdote, en lugar de Dios, tiene que recibir el pan y el vino. Más aún: tiene que transformarlos a fin de que se conviertan, con inefable realidad, en comida de Dios. Por medio de este banquete podemos entrar todos nosotros en la más intima comunión con Dios. Hecho increíble que sólo por la fe puede comprenderse. Y lo comprenderemos tanto más profundamente, cuanto más nos unamos a los signos y figuras, tales como Cristo las ha instituido.

La cruz

Se está celebrando la misa. ¿Qué nos dicen sus ritos externos? Todo nos habla, incansablemente, de un convite divino: mesa, alimentos, utensilios de mesa. Se pronuncia una oración de la mesa, si bien de virtud inefablemente profunda y transformadora. Se mezclan el pan y el vino. El pan se parte para ser distribuido. Pan y vino se toman como alimento. ¡Comida sagrada! ¡Participación de la mesa de Dios! Pero ¿dónde está el sacrificio? ¿Dónde los gestos, ritos y ceremonias que nos [/38] digan que aquí se representa el sacrificio del Calvario? ¿Dónde se manifiesta la misa como sacrificio del altar?

En la anterior meditación hemos visto que el convite de Dios, la misa, es necesariamente una oblación. La íntima esencia de la comida ritual es ser una oblación a Dios, a la que Dios contesta preparándonos, de la oblación, un convite sacrificial. Por eso la misa, en cuanto comida, es también sacrificio. Pero nuestras preguntas no están aún« agotadas. Concedamos que la misa, por su forma de comida, recibe la naturaleza de un sacrificio. Toda misa es entonces una

oblación y un banquete sacrificial. Mas ¿dónde está entonces el sacrificio de la cruz? Por la revelación sabemos que el cristianismo sólo conoce un sacrificio: el ofrecido en la cruz por el Dios-hombre. Con este sacrificio quedaron abolidos todos los otros. Este sacrificio tiene validez para todos los tiempos y para todos los hombres.

Bajo la forma de comida de la misa no se realiza un nuevo sacrificio. Aquí se representa, se hace otra vez presente el sacrificio de la cruz. Tal representación es necesaria. Porque el viernes santo ha pasado. Cristo crucificado fue arrebatado a nuestros ojos en su glorificación y ascensión al cielo. Y, sin embargo, nosotros tenemos aún que tomar parte en su sacrificio de la cruz. La comunión con Dios que Cristo nos ganó en la cruz no se nos da sin nuestra colaboración de hombres libres. Hemos de ponernos bajo la cruz y pronunciar nuestra aceptación a lo que Cristo, vicariamente, hizo por nosotros. Para esta aceptación nos ofrece oportunidad la santa misa. Allí se representa el sacrificio de la cruz, a fin de que, al pie de ella, podamos nosotros decir: «Oh Dios mío, yo te pertenezco, pues tú me has creado. Me pongo enteramente en tus manos. Esto hizo ya tu Hijo, cabeza de la humanidad, por mí en la cruz. Me uno a su sacrificio con libre y consciente consentimiento. Así ha de ser, pues no hallo otro camino para llegar a ti, sino el mediador entre Dios y los hombres: Cristo.

[/39] Mas el sacrificio de la cruz, con el que unimos nuestra ofrenda y consagración a Dios, se representa en la santa misa, y su representación consiste en que los alimentos de pan y vino se transforman en la carne y sangre de Cristo. Por este hecho, la misa no es ya un sacrificio cualquiera, sino el sacrificio, el sacrificio único de la cruz. Esta representación no necesita de otros signos externos, pues los signos y formas de la comida nos hablan ya incansablemente del sacrificio. Sólo un gran signo es necesario: la consagración. Cuando por la consagración se hace Cristo presente en las especies sacramentales, desciende de la gloria del cielo. Ahora bien, en el cielo está Él como el Cordero que fue sacrificado; lleva sobre su cuerpo las llagas del Calvario, y en su corazón arde el mismo fuego de amor por nosotros que en el viernes santo. Con la presencia de Cristo se da necesariamente la presencia de su sacrificio.

¡La campana toca a misa! Entramos en el cenáculo. Pero las paredes del cenáculo se derrumban. Se abre el cielo. Desciende la gloria celeste. El pobre espacio terreno queda transido de eternidad. Aquí está Cristo, centro de la liturgia celeste. El Cordero pascual de la cruz, glorificado, está sobre nuestro altar. En este invisible esplendor celeste, el cenáculo se convierte en monte Calvario. Porque desde la ascensión, el monte de la cruz se ha elevado hasta el cielo y se ha convertido en altar de la eternidad. ¡La campana toca a misa! Vamos a la iglesia, y allí hallamos el cenáculo, y en el cenáculo el cielo, y en el cielo a Cristo

crucificado y su sacrificio.

El sacrificio

Dondequiera hay hombres, hay sacrificio. Dios ha creado al hombre, y lo ha creado como ser libre. El hombre tiene que anunciar la gloria de Dios. Tiene que alabar a Dios. Esto puede hacerlo con palabras y cánticos. Pero es más importante que dé gloria a Dios reconociendo [/40] su soberanía y poder creador. Ahora bien, este reconocimiento no puede consistir sólo en palabras, sino que ha de manifestarse más bien en la entrega del hombre a Dios. El hombre ha de entregarse a la voluntad de Dios, ha de consagrarse enteramente a Él, y esto acontece por el sacrificio.

Así pues, en el sacrificio se consagra el hombre a Dios. Dios es espíritu, y espiritual, por consiguiente, ha de ser el acto de entrega del hombre a Él. Mas, como el hombre lleva su espíritu en el vaso del cuerpo, tiene que expresar con signos corporales y sensibles el acto espiritual de su sacrificio. El hombre primitivo tomaba lo que le era más caro y lo presentaba a Dios. Más aún, lo destruía, lo quemaba, por ejemplo, a fin de hacer más patente su renuncia. Pero todo esto no pasa de ser un signo externo. La ofrenda representa al hombre mismo. El fondo del acto del sacrificio es la entrega al Señor del espíritu y de la vida humana.

Todos los sacrificios de la humanidad van a parar a una puerta cerrada. No llegan a Dios mismo. El pecado cerró el acceso a Dios. Pero no. Viene uno y abre la puerta: Cristo. Con su sacrificio único, entra en el sanctasanctórum del cielo y llega ante el acatamiento del Padre. En su sacrificio encuentran su término, Dios, todos los sacrificios de la humanidad.

Así también en el cristianismo ha de conservar la humanidad su sacrificio. Todo hombre ha de someterse a Dios, entregarse sin reserva a su voluntad, consagrarse totalmente a la alabanza y gloria de Dios. Como signos de esa entrega y consagración tomamos lo más precioso de nuestra vida diaria, nuestro pan cotidiano, y lo ofrecemos al Padre para testimoniarle que nosotros mismos : nuestro espíritu, nuestra vida, nuestro obrar, le pertenecen. Todavía hoy seguiría cerrado el cielo para este sacrificio. Pero Cristo ha venido y nos ha abierto el camino hacia Dios. Si nos acercamos unidos a Él, unidos a su sacrificio, hallamos infaliblemente el acceso al Padre.

[/41] La campana nos llama a la santa misa. Nos encaminamos al altar. Cristo se ofrece por nosotros bajo las especies sagradas de la comida. Pero antes tenemos, que ponernos en sus manos.

Se nos impone una comparación. ,Toda comparación es siempre problemática, pero puede servir para esclarecer algo. La industria, la técnica moderna teme para sus grandes instalaciones de máquinas el giro en el vacío. Una máquina, con su potente fuerza, trabaja«en balde y desperdicia su energía si no lleva o alcanza la materia que ha de elaborar. La potente fuerza de la redención está ahí con toda su eficacia para operar la renovación del mundo y de la humanidad. Pero si el hombre no se somete a esa fuerza, toda aquella divina energía resulta hasta cierto punto vana, gira en el vacío. Se ha consumado el sacrificio de Cristo. Ahí está a disposición de toda la humanidad. Pero los hombres tenemos que entrar, por nuestra entrega, en el sacrificio de Cristo, para ser por Él renovados y levantados hasta el Padre.

¡Tocan a misa! ¿Dónde está tu sacrificio?

El recuerdo

En el principio de la historia de la misa está la palabra: «Haced esto en memoria mía.» Puede incluso considerarse esta palabra como la palabra institucional de la misa y del sacerdocio. La misa fue pensada por Cristo como memorial o recuerdo. ¿Qué quiere decir esto?

La palabra latina (y española) memoria está en relación con una raíz primitiva *men–*, que indica los movimientos y operaciones del espíritu. En cambio, la palabra «recuerdo» está formada de *cor*, «corazón». Esta ligera incursión etimológica nos puede ilustrar sobre el proceso de la memoria o del recuerdo. El que se acuerda tiene, como si dijéramos, que entrar en su corazón (éste era tenido primitivamente por sede de la inteligencia [/42] y de la sensibilidad). En el corazón, es decir, en lo íntimo de su alma, halla las huellas e imágenes que otro ha dejado tras sí. El alma del hombre se asemeja efectivamente a un inmenso erario o tesoro. En ella se recoge y almacena todo el que el hombre, comoquiera y dondequiera, ha experimentado. La moderna psicología, si bien puede ser discutida en alguna de sus afirmaciones, nos ha mostrado el hecho innegable de que ninguna experiencia se pierde para el alma. El alma lleva consigo todo lo que ha vivido, para evocarlo más tarde por medio de la memoria. Así pues, el recuerdo o memoria consiste en que el hombre evoca, del tesoro de sus experiencias, una imagen, un acontecimiento, un hombre. El alma tiene para ello que acordarse, bajar, como si dijéramos, a su corazón, a su interior recámara o tesoro, y de allí saca y pone ante su conciencia lo antes experimentado, que vuelve a cobrar nueva vida.

Este proceso psicológico se desenvuelve también en la santa misa. El

hombre se ha encontrado con Cristo. Lo ha vivido en el proceso psicológico de la fe. De este modo, el alma humana posee en el tesoro de sus recuerdos una experiencia íntima de Cristo. Aun cuando hubiera perdido la fe y la gracia santificante, el alma sigue ligada a Cristo, al modo como sigue guardando el indeleble carácter bautismal. La experiencia pastoral confirma que muy a menudo los recuerdos cristianos de la juventud reducen a la fe los extraviados. Así pues, el cristiano ha de bajar a su interior para hallar a Cristo, que en él mora. Y entonces se da cuenta de que está ligado con el Señor. Cristo resurge entonces vivo ante su pensamiento y puede nuevamente ser término de sus oraciones y objeto de su amor y consagración.

«Haced esto en memoria mía.» La celebración de la cena, con todas sus particularidades –el modo como Cristo tomó el pan, alabó al Padre, rompió el pan y lo distribuyó a sus discípulos–, se grabó indeleblemente en la memoria de los apóstoles y discípulos. Por eso los discípulos de Emaús le reconocen en la fracción del [/43] pan. Mediante la reproducción de los mismos gestos y palabras de Cristo en el cenáculo tenían los discípulos que mantener vivo el recuerdo de su Maestro.

Pero este recuerdo de Cristo no ha de quedar en meros pensamientos e imágenes del pasado. El recuerdo tiene que levantarse hasta el amor, y del amor a la entrega. El recuerdo nos muestra, en efecto, hasta qué punto nos ha amado Cristo: hasta la muerte y hasta la entrega misteriosa de su carne y su sangre para ser comida y bebida. Este amor reclama nuestra correspondencia y nuestro rendimiento agradecido al Señor. Así, la memoria de Cristo es el camino para el sacrificio, un sacrificio de todo nuestro ser a aquel que se sacrificó por nosotros. El recuerdo es el camino para incorporarnos al sacrificio de Cristo, para confirmar perpetuamente lo que Él hizo por nosotros. El recuerdo lleva al cristiano al sacrificio con Cristo.

De este modo el recuerdo, de proceso puramente mental, se convierte en una realidad: la realidad de nuestro sacrificio y consagración al Señor. Pero también se convierte en realidad el objeto de nuestro recuerdo: Cristo. Él mismo ha concedido tal poder a este memorial de la eucaristía, que por él se nos hacen presentes su cuerpo y sangre. Porque aquí no se trata de un re cuerdo que tenga un hombre particular, sino de la memoria que celebra la Iglesia. La memoria de Cristo que la Iglesia celebra es de peculiar naturaleza. La Iglesia es el Cristo perviviente, vive y obra por virtud de Cristo, su alma es el Espíritu de Cristo. Lo que ella hace es acción de Cristo. De ahí que su recuerdo de Cristo tenga una virtud propia. Cuando la Iglesia se acuerda de su Esposo, su Esposo está presente. Cuando ella toma el pan, lo toma Cristo en sus santas manos. Cuando la Iglesia pronuncia las palabras de la consagración, es Cristo quien dice: «Éste es

mi cuerpo.» La unidad del Espíritu con Cristo hace que la *memoria Christi* en la Iglesia se convierta en *dulcis præsentia Chriti* en la eucaristía.

[/45] PRIMERA PARTE
Eucaristía

Consideraciones sobre el texto y los ritos

[/47] I. La impresión externa del canon

El proceso incomprensible de nuestro encuentro eucarístico con Dios está encerrado en determinada sucesión de oraciones y ritos que constituyen la santa misa. Su centro esencial es la gran oración eucarística que llamamos ordinariamente «canon». Tratemos de este vaso de la unión con Dios, sublime sobre toda ponderación.

Consideramos primeramente la forma externa del canon; seguidamente, lo que sus fórmulas nos dicen acerca del misterio que encierra. Pero comoquiera que, dentro del santuario del canon, el texto de la consagración es sanctasanctórum y reclama particular reverencia y atención, dedicaremos a ese centro del centro meditaciones especiales que reunimos en la segunda parte del libro.

Trataremos primeramente de la impresión que nos produce la experiencia externa del canon. La forma del canon resulta de pronto de difícil acceso. No nos atrae ni nos gana. Sin embargo, meditado amorosamente, contemplado y tanteado reverentemente, se nos aparece como obra de arte de alta calidad, y hasta como obra de arte del Espíritu de Dios.

La sobriedad del canon

¡Sobrio! Ésta es sin duda la primera impresión que produce el canon sobre quien empieza a rezarlo. ¡Seco! Nueva impresión que se añade inmediatamente.

Al Dios grande y. poderoso, en la más sublime de las [/48] teofanías, se le dan con absoluta sencillez los títulos de *Domine*, «Señor», y *Deus*, «Dios». No es posible mayor brevedad. La oblación de la Iglesia, cuando ya encierra el cuerpo y la sangre de Cristo, es designada por los simples pronombres *hæc*, *supra quæ*. Al recordar al Salvador, cuya obra redentora acaba de renovarse y ante el que acabamos nosotros de doblar en adoración nuestras rodillas, se enumeran materialmente su pasión, resurrección y ascensión a los cielos, sin detenerse un momento en ninguna de esas estaciones. Los antiguos espartanos, escuetos en palabras, no hubieran hablado más lacónicamente.

Esta sobriedad resalta particularmente en parangón con la liturgia oriental;

«Tú, soberano del Universo, tú solo, Señor Dios nuestro, imperas sobre todo lo que existe en el cielo y en la tierra; tú, que te sientas sobre los querubines, tú, Señor de los serafines y rey de Israel, que eres solo santo y descansas sobre los santos, a ti te suplico, el solo bueno y misericordioso.» Vuelo lírico de ardiente entusiasmo.

No necesitamos viajar hasta el oriente. Nuestra misma patria, hasta la reforma carolingia de la liturgia, oró en la lengua de la liturgia galicana. Sus restos constituyen aún una parte preciosa y notable de la liturgia romana. También ahí hay un énfasis y una riqueza de imágenes y palabras ante las cuales la sobriedad de nuestro canon parece pobreza. Como ejemplo, baste citar la bendición de los ramos y sus vibrantes oraciones.

No necesitamos siquiera apelar, para el parangón, a la lengua litúrgica de tiempos idos. En la noche de Pascua podemos sentir el vuelo lírico de que es capaz la liturgia romana. *Exultet*! *Regocíjese la celeste muchedumbre de los ángeles*. Y sigue luego un torrente, una oleada, un desbordamiento de ideas e imágenes, a la manera de un surtidor que sube potente hacia el cielo y desciende luego sonoramente en amplio abanico. Comparado con *angélica*, ¡qué sobrio es nuestro canon!

El que se deja tranquilamente llevar de estas impresiones [/49] no podrá menos de sentirse ligeramente desilusionado. ¿Luego lo más precioso que poseemos en la tierra tendrá que andar tan sencillamente vestido? Más de uno se ha sorprendido ya a sí mismo con el oculto pensamiento de que sería personalmente capaz de componer un canon amás bello» y «más piadoso».

Sin embargo, no es la sobriedad del texto la que nos depara la máxima desilusión. ¿No es su fondo mismo demasiado sobrio, demasiado seco? ¿No puede francamente hablarse de una primitividad teológica del canon? ¿Qué se nos dice en él sobre el santísimo sacramento, sobre la transustanciación, sobre la cruz, el sacrificio, la redención? Tan poco, que el concilio de Trento hubo de definir expresamente que el canon era *ortodoxo*. Esta definición nos prueba que surgieron y se expresaron dudas sobre el asunto.

Esta simplicidad que nos hemos atrevido a calificar de primitiva se manifiesta también en la actitud piadosa del canon. Inmediatamente antes de la consagración esperaríamos sin duda que la oración se entonara con un conmovido Veni de aquel íntimo fervor que vibra en el himno al Espíritu Santo del santo arzobispo de Maguncia, Rabano Mauro, o en la secuencia de Pentecostés del santo arzobispo de Cantorbery, Esteban Langton. En su lugar hallamos expresiones del léxico jurídico: *adscriptam, ratam*, y, poco antes, la ruda súplica de que Dios nos libre del infierno: *ab æterna damnatione nos eripi*.

Para colmo de desgracia hay que añadir que este sobrio canon se ha ido

desgastando por el uso diario. Una moneda, un instrumento manual, un picaporte desgastados tienen una superficie lisa; ya no se perciben en ellos altos y bajos, ya no nos ofrecen asidero alguno y se nos deslizan de la mano. Ahora bien, la liturgia viene usando el mismo canon desde hace, en números redondos, mil quinientos años. Cada celebrante lo repite diariamente, año tras año. Así, este texto sagrado se nos desliza de entre las manos, pues no percibimos [/50] ya en él relieve alguno, no nos ofrece ningún asidero. Se ha desgastado.

Estas afirmaciones acerca de la sobriedad del canon no han de desalentarnos. Más bien han de demostrarnos la necesidad de que nos ocupemos seriamente en él, de que ahondemos en su sentido. Pronto descubriremos que la sobriedad del canon es una sobriedad henchida de oculta riqueza.

La sencillez del canon

La sobriedad del canon puede recibir otro nombre: sencillez, *simplicitas*. ¿Qué es esa sencillez?

La sencillez es uno de los atributos de Dios. Todo lo creado es compuesto y está, consiguientemente, amenazado de ruina. Sólo Dios es simple y, por ende, eterno. Esta simplicidad de Dios es su máxima riqueza, su plenitud infinita. La simplicidad no es pobreza, no es deficiencia, sino posesión plena, que no ha de arrojarse sin tregua hacia lo nuevo, ni temer angustiosamente la pérdida de lo que posee. Pudiera compararse esta simplicidad con la cristalina diafanidad del lago. El arroyo espumeante viene a descansar aquí, todo lo que arrastra consigo se deposita, las aguas se aclaran y se vuelven transparentes hasta el fondo.

Reflejo fugitivo de la *simplicitas Dei* es la sencillez en las facultades superiores del hombre. Los grandes maestros poseen el don de la simplificación. Sin eliminarlos por negación, saben reducir los más complicados problemas a fórmulas sencillas y translúcidas. La arquitectura sabe dominar de tal modo las complicadas leyes de la técnica, que el edificio se levanta con sorprendente claridad, disimulando todo trabajo previo de la matemática y de la estática. En la lírica, un verso aparentemente sencillo y juguetón está a menudo cargado de sentido y se ha formado a fuerza de duro trabajo. Lo mismo acontece en el dominio del alma humana. El hombre santo es siempre, también, el hombre verdaderamente [/51] simple y sencillo. No se sospecha qué pasiones le han levantado a esa pureza y qué riquezas divinas se esconden detrás de su infantil sonrisa.

Así es también la sencillez del canon. Por tres veces hemos de revocar la palabra que poco ha pronunciamos: «primitividad». El sagrado texto nos revelará

más y más su infinita riqueza.

La plenitud de sus ideas ha llegado hasta la más pura nitidez cristalina. Su transparencia ha renunciado a toda palabra brillante y pomposa. La palabra se emplea aquí en su sentido pleno y verdadero, en su fuerza originaria, en su serena permanencia y validez perpetua. La abundancia de ideas del canon se esconde bajo sencilla vestidura» tras un exterior sin adornos. Bajo su marmórea frialdad arde y flamea el fuego de su fondo santo. El canon, como Romano Guardini escribió de toda la liturgia, se asemeja a un volcán cubierto de nieve: «Hirviente lava bajo campos inaccesibles de hielo.»

De este modo, en su sencillez, el canon participa de una cualidad de los hombres santos que lo crearon. Participa de un atributo de la eternidad que irrumpe, en sus palabras, dentro de la complicación de nuestro tiempo. Participa de un atributo de Dios, cuya llegada vela. Estimémoslo nosotros como una escuela para hombres y sacerdotes de un mundo sobresaturado y decadente. Pío XII dirigió al clero alemán una exhortación a la sencillez de vida. Si fuéramos tan sencillos como el canon, es decir, la plenitud de riqueza del alma con la pura claridad y transparencia del carácter, habríamos hecho realidad la palabra del Señor: «Si no os hiciereis como los niños...» (*Mt* 18, 3).

La belleza del canon

De la simplicidad del ser brota en Dios el atributo de su belleza. Hasta pudiera casi decirse que la belleza es otro modo de expresar la plenitud y armonía del ser. [/52] También de la sencillez se deriva la belleza del canon. Toda obra de arte debe efectivamente su belleza a su pureza y serenidad, a la sencillez de su naturaleza.

Nuevamente parece que la sequedad del canon se opone a la validez de este principio. Por eso tenemos que buscar algunas comparaciones. Recordemos las obras de arte de la época de que procede el canon. Pensemos, por ejemplo, en las antiguas basílicas romanas. ¡Qué sobrias construcciones! Fuera del pórtico, apenas si el exterior ofrece nada atractivo. Más aún, frecuentemente nos producen una impresión profana. Es que están justamente construidas totalmente hacia el interior. Y el interior se nos abre en regia hermosura: basílica, «sala regia». Más aún: esta hermosura de dentro es clara y sencilla. Equilibrio y amplitud, claridad y dignidad son sus componentes.

Los mosaicos de la antigüedad cristiana pueden también citarse como ejemplo. ¡Qué efecto de rigidez y sequedad producen sus formas! Y, no obstante, su fondo de dorado atardecer simboliza la plenitud áurea de su riqueza interior.

Una madurez de belleza así es también propia del canon, y procede de los siglos mismos.

Una belleza así es duradera y pervive al cambio de los tiempos. No depende del gusto variable de cada época y puede ser más fácilmente sentida por hombres de otra estética y de otras latitudes. Imaginémonos, por ejemplo, un canon redactado en la lengua enfática del barroco. Apenas si podríamos hoy día soportarlo.

Belleza duradera, formas sencillas que ocultan la áurea plenitud del interior; ¿no se halla ahí el ideal de la belleza de alma a que nosotros quisiéramos elevarnos?

La nobleza del canon

El canon, no obstante su hermosura, permanece noble en su belleza. En lugar de nobleza, pudiera igualmente hablarse de castidad del canon.

[/53] La casta nobleza no es desapasionada; pero somete toda pasión con fuerte dominio. Así, la liturgia arde de ferviente amor a Dios; pero este ardor queda oculto al exterior bajo sencilla vestidura.

La casta nobleza no quiere despertar pasiones, no quiere prender fuego, a no ser el puro fuego de la más alta estima y del reverente amor. Así, el canon requiere estudio, pide oración y meditación profunda, y entonces es cuando irradia su ardor sin límites.

La casta nobleza permanece en todos sus pasos mansa, reservada y modesta. Nace de respeto al prójimo y de respeto juntamente a la propia persona. Es una mezcla de amor al prójimo y de orgullo. Tal es la liturgia del canon: inaccesible, orgullosa y altiva como las figuras de los antiguos mosaicos cristianos y, a par, reverente ante el alma del orante, a la que no trata de forzar ni arrastrar con sus palabras y signos, sino sólo de levantarla cautamente más alto, sin atentar para nada a su libertad personal.

La casta nobleza es caracterizada por la palabra de la Escritura que frecuentemente se le aplica: *hortus conclusus, fons signatus* (*Ct* 4, 12). Su reserva es defensa y guarda de un huerto cargado de frutos, de una fresca fuente de refrigerantes aguas. Por modo semejante podemos llamar al canon huerto cerrado y fuente sellada. Pero ahí está esperándonos a que penetremos en él para cosechar sus frutos, y le quitemos los sellos para gozar del refrigerio de sus aguas.

En su casta nobleza, el canon comparte una propiedad de la *Virgo Mater Ecclesia*, de la *Sponsa Christi*. Él es su oración, el centro de su existencia

terrena, su esencial manifestación de vida. Con las palabras del canon expresa ella su amor a su divino Esposo y, a par, su más íntimo sentir. La proximidad del *Sponsus* se comunica a estos textos y cada palabra está llena de, la respuesta que Él da. Con estas palabras se sienta la Iglesia a la mesa en el *sacrum convivium*, en las regias bodas de su divino Esposo. Estas palabras son la cámara santa de las [/54] *nuptiæ Agni*, de las bodas del Cordero, de su inefable *connubium*. De ahí que estos textos, que describen tales hechos, no pueden llevar otro sello que la noble castidad del espíritu de la Iglesia, de la esposa de Cristo.

Los sacerdotes pronuncian estos castos textos como hijos de la madre Iglesia. Ojalá sean por ellos guiados, para no ser *filii degeneres*, «hijos degenerados», sino espíritu del espíritu de la Iglesia, en casta pureza de alma y cuerpo.

El canon humilde y santo

Los hombres verdaderamente grandes suelen ser inaparentes en su modo de vivir. Sobre todo, los más grandes de la humanidad brillan por su profunda humildad. La forma de presentarse un santo no es el poder y la grandilocuencia, sino la caridad y el desprendimiento. Valga como ejemplo san Pablo: «Cuando vine a vosotros –escribe a los corintios– no me presenté con sublimidad de palabra o sabiduría... Vine más bien a vosotros con flaqueza y con mucho temor y temblor, y mi palabra y mi predicación no consistió en discursos persuasivos por su sabiduría, sino en manifestación de espíritu y de poder» (*1Co* 2, 1-4). Poco antes había escrito el Apóstol: «Lo que al mundo parece necio, Dios lo ha escogido. Lo que al mundo parece bajo y despreciable, más aún, lo que no vale nada, Dios lo ha escogido para confundir a lo que vale» (*1Co* 1, 27 s). ¿No será lícito aplicar también estas palabras al canon?

La sobria sencillez del canon procede de la humildad de los santos que lo compusieron; más aún, de la humildad, que es absolutamente una forma esencial de manifestarse lo santo. Un canon altisonante no sería apropiado para ser tomado por Dios como instrumento del prodigio de la eucaristía. Su humildad exterior lo convierte en instrumento del espíritu y del poder.

El canon, con estas cualidades, se pone del lado de María. María se llama a sí misma humilde esclava, y [/55] lo es, en efecto, en la pobreza de su existencia. Por eso precisamente se convierte en *vas spirituale*, en el cáliz del Espíritu Santo, en que, de modo prodigioso, se celebra la liturgia de la encarnación. Su humildad se convierte en estrado de su trono de reina.

Ese texto tan escueto y, no obstante, tan santo del canon lleva dentro de sí la

misma tensión que vemos en el Logos hecho hombre. De un lado, el Logos se anonada y toma la forma de siervo (*Flp* 2, 7), pierde su figura y belleza (*Is* 53, 2: *Non est species ei neque decor et vidimus eum et non erat aspectus*); de otro, el salmista anuncia su gloria regia: *Speciosus forma præ filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis* (*S* 44, 8); y el *Apocalipsis* proclama: «Sus ojos brillan como llamas de fuego y sobre su cabeza lleva muchas coronas» (*Ap* 19, 12). Dada la proximidad del canon al Verbo encarnado, no podía menos que aparecer tan humilde, a fin de poder ser como un velo del «santo de Dios» (*Mc* 1, 24).

¿Podrá ser de otra manera en los recitantes del canon? Como tendremos ocasión de meditar, la liturgia recordará con frecuencia a los liturgos su condición de humildes siervos.

La serenidad del canon

El acontecimiento que encierra el canon es dramático. Pero su forma externa, aparentemente, no está apenas afectada por este dramatismo. Sus formas permanecen tranquilas y serenas. Se nos impone el recuerdo de la serena tranquilidad que Miguel Ángel dio al rostro fríamente hermoso de María, que, en la hora de más emoción de la historia universal, tiene en sus brazos el cuerpo de Cristo crucificado. Recordamos la serena calma con que el Señor realiza sus grandes milagros: *Volo. Mundare!* (*Mt* 8, 3), o: «A ti te hablo: levántate» (*Lc* 7, 14). La calma que irradia del sermón de la montaña [/56] ilumina la cima del nuevo reino de Dios allí anunciado: la celebración de la eucaristía. La ciara y tranquila voz de los discursos de despedida en la última cena sigue resonando en estos discursos de bienvenida sin despedida, en esta celebración de la última cena sin marcha hacia la pasión. La serena tranquilidad del Señor pervive en el canon.

Por eso, de la calma del canon emana como una virtud tranquilizante. Puede el celebrante hallarse íntimamente sacudido por el ministerial contacto con el pecado; puede un orante de la comunidad haber perdido el aliento entre el tumulto de las cosas; el que no se cierre a esta voz, el que vibre siquiera levemente con ella, sentirá que sobre él desciende una calma sublime: *Te igitur, clementissime Pater*...

Cuando uno, huyendo del estruendo de la gran ciudad, se retira al bosque solitario, siente que en torno suyo se levanta, como los altos árboles, un silencio inacostumbrado, y respira la calma dentro de sí, como un aire claro. Algo semejante nos acontece a nosotros cuando nos invade el sosiego del canon. Esta calma y serenidad debiéramos como sorber nosotros, de modo que no sólo nos serenara a nosotros mismos, sino que de nosotros irradiara a unos hombres mal

traídos y llevados, y a unos tiempos atormentados.

Esta tranquilidad presta al canon su solemnidad casi ultraterrena, y hace que se nos aparezca como un fenómeno de aquel otro mundo del que se escribió en Patmos: *Factum est silentium in cælo* (*Ap* 8, 1). De ahí que podamos afirmar con seguridad que, sea quien fuere el que en el curso de la historia haya elaborado, ampliado o modificado el canon; en definitiva, el autor de este texto es el Espíritu de Dios.

El Espíritu de Dios, a quien en la secuencia de Pentecostés celebramos como *requies*, se digne formarnos a nosotros, recitantes del canon, en esta tranquilidad supraterrena.

[/57] II. Los secretos de la composición del canon

Cuanto hasta aquí hemos afirmado ha sido una loa, pero no hemos aducido pruebas. Es el momento de presentarlas. Su solemnidad y majestad supraterrena proceden, en último término, del soplo de Dios. Sin embargo, Dios, en su obrar, se sirve siempre de las causas segundas, de los instrumentos humanos. De ahí que también en el canon se empleen medios y formas artísticas humanas, que son el fundamento de su belleza. Son medios misteriosos, de épocas pasadas, que tenemos que rastrear por sendas algo difíciles de seguir.

El ritmo del canon

Las oraciones del misal, como es notorio, siguen un ritmo determinado. Cada uno de los tres miembros de una oración termina con una sucesión regular de sílabas tónicas y átonas, si bien fuera de estas cadencias de cláusula pueden dominar puras formas de prosa. Este ritmo de las cláusulas recibe el nombre de *cursus*.

El *cursus* es, por consiguiente, un metro de la prosa que presta al discurso una forma por encima de la lengua cotidiana, solemnidad y fluencia. Es uno de los secretos de la armonía de nuestras oraciones. A él deben las homilías de muchos padres de la Iglesia su marcha majestuosa. Los sermones y cartas señaladamente de san León Magno están redactados conforme a las leyes del *cursus* y de él reciben su majestuosa solemnidad. Las [/58] leyes del *cursus* rigen también al canon. Son uno de los secretos de su composición y una de las fuentes de su belleza.

Como ejemplo escolar de *cursus* puede servir la conocida oración que solemos rezar después del ángelus:

Gratiam tuam quæsumus, Domine,
mentibus nōstrĭs ĭnfūndĕ → *cursus planus*
ut qui Angelo nuntiante, Christi Filii tui
incarnatiōnĕm cōgnōvĭmŭs → *cursus turdus*
per passionem eius et crucem,
ad resurrectionis gloriam pĕrdŭcāmur → *cursus velox*.

El canon habría de imprimirse como verso y acaso también rezarse con el ritmo de verso. Entonces se percibe en él una majestad que no va en zaga a la de san León Magno. Devolver al canon la fluencia de sus versos y desligarlo del atolondramiento de las líneas seguidas es como la liberación de una violencia insoportable. Un ensayo en este sentido puede verse más adelante.

El descubrimiento de esta regularidad nos hace caer en la cuenta de que el texto santo fue compuesto con grande amor y exquisito cuidado. Su *sobrietas* es ebria, henchida de poético entusiasmo. Los autores del canon llevaron, pues, a cabo su obra pesando amorosamente cada palabra y hasta cada sílaba. Nada les parecía demasiado precioso para esta santa vestidura en que había de envolverse una acción, un acontecimiento tan santo. Comparemos con esta amorosa solicitud la prisa desamorada con que muchos celebrantes pronuncian estos textos. La fría corriente de aire que esta precipitación produce tiene que apagar todo fuego del corazón. Rubricistas, moralistas y hasta legisladores de órdenes religiosas han recomendado con exceso la práctica de que la celebración de la santa misa no dure más de treinta y hasta veinticinco minutos, con lo que han fomentado la prisa y precipitación en la recitación del canon. ¡Tomémonos tiempo! En la santa misa no han de importarnos cinco [/59] minutos más o menos. El alma tiene que vibrar con el ritmo de estos versos sagrados. Sólo entonces pueden resonar también en ella las eternas melodías de la celebración eucarística.

Las rimas del canon

La palabra rima, en relación con el texto del canon, puede de pronto suscitar sorpresa, pues cualquiera sabe, por el uso diario del texto, que no puede tratarse aquí de la rima corriente. El concepto de rima, en efecto, sólo nos es familiar en el sentido de la consonancia o asonancia de las sílabas finales. También conocemos la aliteración, que se comete por la repetición de las mismas consonantes para producir determinados efectos. Una especie de rima es también el *paralelismo* hebreo. Aquí no se corresponden los miembros por el mismo sonido, sino por el mismo sentido. Los salmos y hasta las páginas todas de la sagrada Escritura están llenas de estos paralelismos.

También por medio de esta forma artística se logra un ritmo. Hasta cierto punto, supone un juego o representación: varios coros se gritan mutuamente; uno toma la palabra del otro y le replica con grito parecido. Grupos danzantes se encaminan unos a otros; uno repite el canto del otro y luego se unen ambos en un solo coro. Los tiempos primitivos conocieron danzas, así como celebración propiamente ritual, como culto a la divinidad. Mucho de eso se ha conservado,

como supervivencia, en nuestra liturgia, sin que nos demos cuenta de ello.

¿Qué tiene que ver todo esto con el canon? En el canon hallamos frecuente paralelismo, rima de sentido. Hallamos paralelismo bimembre: *rogamus ac petimus*; *accepta habeas et benedicas*; *de tuis donis ac datis*. Y trimembre: *hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*; *per ipsum et cum ipso et in ipso*. Los hallamos también cuatrimembres, en que se superponen dos pares [/60] de rimas de sentido: *pacificare, custodire, adunare et regere digneris*. No son raros los casos de paralelismo de cinco miembros: *creas, sanctificas, vivificas, benedicis et præstas nobis*; *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*; *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque*. Todavía podrían descubrirse formas más ricas. Entre estos paralelismos hay algunos que se responden como un eco: *rogamus ac petimus*. Otros repiten, pero a la vez continúan y amplían la idea: *pacificare, custodire, adunare et regere*. Otros, en fin, son antitéticos y oponen una idea a otra: *servi tui, sed et plebs tua sancta*.

Apenas se ha empezado a observar este paralelismo, caemos en la cuenta de la vibración rítmica del canon. Esta vibración nos hace notar que aquí hay algo más que un porte solemne. Aquí se celebra una fiesta. El canon mismo es una fiesta. En el pendular movimiento de sus palabras e ideas, en el grito y el eco, en su canto, sus acordes y resonancias, sus marchas y contramarchas y unísonos corales se oculta un juego o drama ritual; una «procesión», podríamos decir, que sale al encuentro del Señor que llega, y ante Él danza, juega y exulta de júbilo.

El que atiende a este drama oculto siente cuán ebrio de júbilo está el canon. Pero, a la vez, uno casi se entristece al pensar que, frecuentemente, queda muy poco de todo ello en nuestra celebración. En lugar de un juego ritual, muchos sólo descubren «fórmulas de magia» que hay que emitir con escrupulosa exactitud. Para otros se trata de una lectura diariamente reiterada sobre la que se pasa rápida y mecánicamente, lo mismo que se leen –*sit venia verbi*– los rótulos del periódico, sin detenerse en nada. Para otros, en fin, el canon es una sucesión misteriosa de palabras y frases que, como enigmáticas inscripciones de tiempos idos, despiertan el respeto, pero no la inteligencia.

Tratemos nosotros de redescubrir y comprender este [/61] juego sagrado del canon, a fin de que el alma aprenda a representarlo, a vibrar y cantar al unísono con su espíritu. Entonces la inscripción o título del canon: *Gratias agamus*, recobrará su pleno sentido. Entonces la santa misa se convertirá otra vez en una fiesta: en la imagen de la eterna fiesta del cielo, *sacrificium laudis*.

Las estrofas del canon

Desde muy antiguo se imprime el canon, en los misales, dividido en varias partes. Incluso se habla de esas partes como de «oraciones del canon». A ello contribuye el *Per Christum Dominum nostrum. Amen*, que se añade hasta cinco veces. Sin embargo, no es exacto hablar de oraciones en el canon. Es más bien, como conjunto, la oración, la gran invocación a Dios, cuyas partes, por su fondo, están casi inseparablemente enlazadas entre sí. El canon es un cántico, a la manera del prefacio de la bendición de la pila bautismal y el *Exultet*. Y pues hemos descubierto en su construcción artística, como secretos técnicos, la rima y el verso, nos es lícito llamar estrofas a las varias partes del mismo.

En el cuadro esquemático que más abajo trazamos se verá clara la estructura estrófica del canon. Aquí hemos de señalar primeramente las estrofas.

El preludio del gran himno eucarístico de la Iglesia es la secreta, puente entre la preparación del sacrificio y el sacrificio mismo, orientada aún enteramente a la presentación de la oblación y a su transformación por la consagración.

La primera estrofa del himno está formada por el prefacio, la obertura del cántico entero, que señala su tema: la acción de gracias al Padre por mediación de Cristo.

La segunda estrofa sigue impetuosamente a la primera. La mención de los ángeles y su alabanza a Dios no deja tranquila a la comunidad. Con el *Sanctus* irrumpe ella en los coros de los ángeles.

[/62] La tercera estrofa abre la parte de la oración eucarística que llamamos ordinariamente canon, y comprende las palabras *Te igitur hasta sacrificia illibata*. Esta estrofa inicia nuevamente el gran tema: la acción de gracias por mediación de Cristo. Sin embargo, en texto y rito, se detiene sobre todo en la solemne apelación a la mediación de Cristo.

La cuarta estrofa se inicia sin que en nuestros misales pueda discernirse su principio. Llega desde las palabras *in primis quæ tibi offerimus* hasta las *fidei cultoribus*. Su fondo es la apelación a la comunión con la Iglesia universal y jerárquica.

La quinta estrofa es el memento de vivos, recuerdo de la comunidad oferente. La estrofa se refiere al hecho de que la ofrenda procede de una comunidad. Junto a la Iglesia universal viene la Iglesia particular.

La sexta estrofa comienza con el *communicantes*, y apela a la Iglesia triunfante como testigo e intercesora en el sacrificio. La Iglesia del cielo se une a la Iglesia universal y a la particular.

Sigue como séptima estrofa el *Hanc igitur*. En ella se hacía antiguamente mención de la intención especial del sacrificio. Así se practica aún en pascua y pentecostés, en que se amplía el *Hanc igitur* por la mención de los neófitos.

Desde san Gregorio Magno se indica aquí la intención más profunda y universal del sacrificio de la misa: la paz temporal y eterna.

A la octava estrofa le damos el nombre de «epíclesis». Contiene la petición de la consagración e invoca a Dios Padre. La invocación se hace aquí con palabras sencillas. Las liturgias orientales, por el contrario, han hecho de esta petición de la consagración una altisonante deprecación al Espíritu Santo, deprecación que sólo después de la consagración está en su lugar.

El centro sagrado del himno y de toda la acción eucarística es la consagración, dividida en dos partes: las novena y décima estrofas.

La undécima estrofa lleva la antigua denominación de [/63] «anámnesis», y realiza en palabras la memoria de Cristo, nuestro Señor, después que la consagración la ha realizado de hecho. La estrofa se refiere a Cristo.

Sigue la duodécima estrofa con las palabras *supra quæ*. Su nota particular es el recuerdo de los santos de la antigua alianza. Así, apela a la comunión con las grandes figuras del pasado. Lo que ellos prefiguraban está ahora cumplido.

La decimotercera estrofa se inicia con el *supplices*. Su imagen fundamental es la visión de la Iglesia triunfante, tal como brilla en el Apocalipsis. La estrofa nos pone, pues, de nuevo en comunión con la Iglesia celeste.

La decimocuarta estrofa es el memento de difuntos. Se refiere a la comunión con la Iglesia paciente.

La estrofa decimoquinta, que empieza con las palabras *Nobis quoque peccatoribus famulis*, es una súplica por el sacerdote celebrante. Se refiere a la comunidad del clero.

En la decimosexta estrofa reconocemos la primitiva bendición de las oblaciones de los frutos de la naturaleza. La estrofa comprende sólo la corta, pero densa frase *Per quem hæc omnia*. La mediación de Cristo es aquí nuevamente puesta de relieve.

La decimoséptima estrofa consiste en la solemne doxología final Per ipsum. El tema fundamental de la alabanza a Dios por mediación de Cristo surge aquí nuevamente con fuerza.

Como decimoctava estrofa podemos considerar el *Pater noster*. Es el final del gran cántico eucarístico, resume el canon y mira anticipadamente a la comunión. El padrenuestro alaba al Padre por Cristo y con palabras de Cristo.

Sigue todavía un posludio en el llamado embolismo *Libera nos*, que está aún formado con ideas del canon, peco, con sus ritos, se dirige ya enteramente a la preparación de la comunión.

Ahora séanos permitido intentar un juego con estas estrofas del canon. El juego prescinde de la formación [/64] histórica de cada estrofa. Tampoco ha de

tomarse sino como juego, y no tratamos de atribuir a los autores y redactores del canon intenciones que acaso no tuvieron jamás. Sin embargo, este juego nos lleva a una sorprendente imagen de la construcción de la gran oración eucarística.

Pongamos las estrofas unas junto a otras, según corresponde a su proximidad a la consagración. La consagración forma el centro o la cúspide. Entonces nos resulta el siguiente esquema:

9-10. La consagración

8. *Quam oblationem*: epíclesis.	11. *Unde et memores*: anámnesis.
7. *Hanc igitur*: intención del sacrificio.	12. *Supra quæ*: Iglesia del AT.
6. *Communicantes*: Iglesia triunfante.	13. *Supplices*: Iglesia celestial.
5. *Memento* de vivos: Iglesia particular.	14. *Memento* de difuntos: Iglesia paciente.
4. *In primis*: Iglesia universal.	15. *Nobis quoque*: el clero.
3. *Te igitur*: Cristo mediador.	16. *Per quem*: Cristo mediador.
2. *Sanctus*: alabanza a Dios.	17. *Per ipsum*: alabanza a Dios.
1. *Prefacio*: al Padre por Cristo.	18. *Pater noster*: por Cristo al Padre.
Preludio: secreta.	*Posludio*: embolismo *Libera nos*.

Lo mismo que vimos, al tratar de los paralelismos del canon, cómo las ideas de grito y eco, de llamada, respuesta y coro se armonizaban entre sí, así descubrimos ahora cómo las estrofas se estructuran unas con otras.

El centro lo forma el sublime relato del sacrum convivium, ordenado a su vez rítmicamente y dividido en partes.

[/65] Este centro está rodeado de las imprescindibles estrofas de la oración eucarística: la anámnesis y la epíclesis. Luego se corresponden entre sí el *Hanc igitur* y el *Supra quæ*, el recuerdo de la necesidad presente y de los protectores de la antigua alianza. Al *communicantes*, que es la mirada a la Iglesia triunfante, responde en el *supplices* nueva mirada al cielo. El memento de vivos y el de

difuntos se corresponden entre sí. En la estrofa *in primis* tenemos presente la jerarquía de la Iglesia universal; en la estrofa *Nobis quoque*, la jerarquía de la comunidad, el clero celebrante. A la recomendación de las oblaciones por Cristo mediador en el *Te igitur* se opone la bendición por Cristo mediador en el *Per quem*. Al *sanctus* jubiloso responde la gran doxología final. Al prefacio responde el paternóster. La secreta y el embolismo se corresponden mutuamente.

En ocho estrofas, el himno eucarístico se remonta a la altura de la consagración, cuyas palabras forman las estrofas novena y décima. Y en otras ocho, desciende. Así pues, la eucaristía o acción de gracias resuena en dos veces nueve estrofas, semejante a los nueve coros de los ángeles. El himno de la Iglesia en alabanza del Padre por mediación de Cristo se ejecuta en llamada y respuesta, en tesis y antítesis, en coro y contracoro. De modo semejante han compuesto los salmos sus melodías, de modo semejante los maestros de la sinfonía sus acordes. ¿Había de quedarse atrás el sublime canto eucarístico?

Todavía cabe imaginar otra comparación que nos haga ver la armónica estructura de la oración eucarística. Omitamos en el anterior esquema las explicaciones. Dejemos sólo los números de las estrofas y dibujemos seguidamente el conjunto como un plano arquitectónico. Entonces nos resulta la figura de la página siguiente.

A la manera que en una primitiva basílica cristiana las columnas se orientan y nos conducen hacia el altar y de allí nuevamente nos llevan a la vida, así las estrofas del canon se orientan en marcha ascendente hacia [/66] la *mensa Domini*, hacia la consagración; y en marcha correspondiente, hacia abajo, acompañan la acción sagrada.

Consecratio	
8	11
7	12
6	13
5	14
4	15
3	16
2	17
1	18
Prael.	Postl.

Todo esto será un juego, una imaginación. ¿Pero no se dice: *Providentia ludit in mundo*?

Dejemos que esta armónica construcción de las estrofas del canon obre un poco sobre nosotros. ¡Con qué amor ha sido elaborado este sobrio texto! El amor se ha esforzado en aprovechar el arte y sus leyes, ha reflexionado, pulido,

cincelado, como un artista que trabaja incansablemente en la labor de pormenor. Para el amor, nada era demasiado bello para tejer esta vestidura del Señor en su eucaristía venida. Una melodía intensifica a la otra, a fin de que el sublime *sacrificium laudis* resuene como una sinfonía.

Aquí se ve clara una fundamental actitud de la liturgia y del culto divino: ¡Nada es demasiado bello para la gloria de Dios! Aquí hemos de reconocer una fundamental actitud del servicio de Dios. San Ignacio de Loyola [/67] la formuló en su libro de los Ejercicios: *Magis affici et insignem se exhibere in servitio regis æterni*. ¿Es compatible con esta actitud que el recitante del canon se atreva a ejecutar el servicio de la liturgia y de la vida de un modo cómodo, tibio y mediocre?

El cántico

Dentro de los distintos miembros es menester no olvidar la unidad. Las varias estrofas se estructuran para formar una unidad. Si queremos entender el canon, tenemos que desprendernos de la idea inconsciente de que consiste en una sucesión de oraciones sueltas. Hemos de desprendernos de una práctica por la que violentamos tantos cánticos de la Iglesia, cantando sus varias estrofas sin que aparezca jamás la unidad del conjunto. Esta escisión del canon está favorecida por la manera como se imprime en nuestros misales; se refuerza por el «amén» cinco veces repetido y, sobre todo, por el canto del *sanctus*, que parece desplazar totalmente al canon. En cambio, la conciencia de la unidad del himno da vida y profundidad a su recitación.

El canon es un himno con perfecta unidad. Sus nombres antiguos nos lo demuestran. En los primeros tiempos se le denominó «eucaristía». Es, por consiguiente, un cántico de acción de gracias. En oriente predomina posteriormente el nombre de *anaphora*, es decir, oblación. La Iglesia de occidente, traduciendo la expresión griega, lo denomina *oratio oblationis* = oración de la ofrenda. Lo que puede también decirse «himno del sacrificio». Con más frecuencia hallamos en la liturgia occidental el nombre de *actio*. Todavía se conserva este nombre en nuestro misal. En ciertos días de fiesta leemos, encima del *communicantes*, la inscripción o título de *Infra actionem*. Aquí, juntamente con el texto del prefacio de la fiesta, se presenta un texto que hay que añadir al canon ordinario, impreso en otro lugar del misal. [/68] Ahora bien, la palabra *actio* es una expresión tomada del paganismo para significar sacrificio. Con ello se significa que el sacrificio es la acción por excelencia, la más alta acción del hombre. Se llama también al canon, partiendo sin duda de la

antigua denominación de *eucharistia*, *oratio*, es decir, solemne deprecación a Dios. Se le llama *prex*, esto es, la oración en absoluto. Se le llama también *prædicatio*, es decir, canto de alabanza a Dios. La misma denominación de *præfatio*, que es de origen pagano, significa oración del sacrificio: es la solemne alocución (*fari*) en presencia (*præ*) de la divinidad. Sólo posteriormente se entendió esta palabra en el sentido, ahora corriente, de prefacio o prólogo. Tenemos, finalmente, que preguntarnos de dónde procede la palabra misma «canon». Aquí falta el sustantivo determinante. La expresión completa es: *canon actionis*, norma de la acción o sacrificio.

Hallamos, pues, nombres varios de la oración con que celebramos el más augusto misterio del Señor. Todos esos nombres pueden reducirse al doble nombre de himno de acción de gracias e himno del sacrificio. Ambos nombres expresan lo mismo: Nos ofrecemos a Dios con un cántico de acción de gracias y damos gracias a Dios consagrándonos a Él. Así, al himno único que es el canon, podemos darle el nombre de «canto de consagración y acción de gracias».

La primitiva unidad de fondo del canon no fue ya sentida en la edad media, y se consideraron las estrofas del himno único como oraciones independientes. En la alta edad media se llegó incluso a insertar en la gran oración eucarística las cinco conclusiones de oración que nos son ahora corrientes, y en el siglo XIV se impone la costumbre de añadir un amén a las supuestas oraciones. Así, nosotros mismos interpretamos generalmente como una serie de oraciones lo que es un himno único.

Algún día la reforma del misal romano pondrá remedio a esta escisión externa. Para ello bastaría con quitar el quíntuple amén, pues las adiciones de la fórmula *Per* [/69] *Christum Dominum nostrum* no estorban. Todo lo demás puede dejarse a la labor del inteligente tipógrafo, pues la simple ordenación de la frase basta para que aparezca la unidad de la oración eucarística (v. apéndice I).

Pero más importante es que cada celebrante se de cuenta de la unidad y conexión de la oración eucarística de la mesa y con esta conciencia recite el canon. Esto es más importante que toda reforma.

[/70] III. La historia del canon

Para entender el canon de la misa tenemos que emprender una peregrinación, una larga peregrinación a través de los siglos, y en ella detenernos una y otra vez en los mojones y piedras miliarias que nos cuentan algo acerca de la formación histórica del texto sagrado. El canon es también liturgia históricamente formada. Por su formación podemos comprender lo que lleva dentro de sí. Acaso este estudio histórico nos haga nuevamente sentir la sobriedad de un texto que ya a prima faz es tan sobrio. Sin embargo, también los sobrios conocimientos de la historia pueden enriquecernos, y nos enriquecerán, si aceptamos su espíritu en nosotros.

Todo trabajo sobre la historia de la Iglesia ha de partir del supuesto fundamental de que la *historia Ecclesiæ* es la continuación de la *historia Christi*. El estilo o punzón que el último evangelista dejó de la mano después de escribir la buena nueva de la vida de Cristo, lo tomó la historia en la suya para consignar la vida del Cristo perviviente, la historia de la Iglesia. Por consiguiente, la historia de la Iglesia es el evangelio de Cristo en su cuerpo místico. Hemos de leerla con la misma reverencia que los capítulos mismos de la buena nueva. También de ella puede decirse: *quæcumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per consolationem scripturarum spem habeamus* (*Rm* 15, 4). Acaso, en beneficio de la claridad, habrá que destruir algún romanticismo cariñosamente mantenido, pero de la claridad surge nueva belleza y más puro amor.

[/71] *Las capas o estratos del canon*

La tierra sobre que andamos, por ejemplo, el subsuelo de una vieja ciudad, al ser perforado, pone al descubierto varias capas o estratos que corren a menudo confusamente, entrecruzándose y cortándose. De modo semejante, el canon tiene también sus capas, deposiciones de las diversas épocas de su formación.

La más antigua capa se pierde en la oscuridad de la hondura. Está entreverada de tradición judía y pagana. La estructura del canon, el hecho de comenzar por un diálogo, la manera de entonar la alabanza a Dios y de celebrar

los altos hechos de salud del mismo Dios, corresponden a la bendición israelítica de la mesa. Ahora bien, la bendición judía de la mesa lleva aún los signos de la cena pascual. Todavía escucha el paso del Señor, como antaño en Egipto. Con ella se engrana un uso grecorromano. Tal es la aclamación *Vere dignum et iustum est*. De las reuniones populares de la antigua democracia, este grito ha venido a penetrar en la liturgia cristiana; quedó como pegado a las paredes de aquellas basílicas que un tiempo fueron lugares de vida política y se convirtieron después en regias salas de Cristo. Así, en la forma de la oración eucarística, la antigua alianza se convierte en esclava de la libre, en *ancilla Novi Testamenti* (cf. *Ga* 4). El paganismo se hace *paidagogós eis Christón* (cf. *Ga* 3, 24). Una muestra, una imagen del servicio que pueden prestar a la Iglesia.

La segunda capa de la oración eucarística podemos denominarla canon primitivo, y comprende lo que la Iglesia tomó del judaísmo, imprimiéndole cuño cristiano. El canon primitivo consta del diálogo introductorio –de la alabanza a Dios introducida por el *Vere dignum*–, de la mención de Cristo que le sigue, de la descripción de la última cena, del recuerdo de la pasión y resurrección y de la solemne doxología final. Pero este canon primitivo, el canon de la Iglesia de los mártires, [/72] no consta de fórmulas fijas, sino de una pura armazón de conceptos. Es como un índice de materias. La formulación de los conceptos, la configuración del texto se deja al arbitrio del obispo celebrante. Es más bien esquema que texto. Sin embargo, podemos decir que en la santa misa oramos a la manera de la primitiva Iglesia. Podemos estar orgullosos de la tradición familiar de la Iglesia. Las formas de la oración eucarística de la Iglesia de los mártires son todavía nuestra bendición de la mesa cuando nos sentamos a comer con el Señor.

Señalemos una tercera capa de la oración eucarística: el esquema primitivo es interrumpido por el sanctus. Éste hubo de insertarse ya tempranamente, acaso antes de san Clemente Romano. Igualmente, ya en la época de los mártires hubo de insertarse en el esquema primitivo una epíclesis: la invocación de la poderosa bendición de Dios sobre las oblaciones. Esta epíclesis está contenida, en nuestro canon, en la estrofa *Quam oblationem,* sobre todo en su segunda parte. Partiendo de la epíclesis se desarrollan más y más los textos deprecativos. Son súplicas para recomendar el sacrificio. Así, las ofrendas son recomendadas a Dios antes y después de la consagración. La Iglesia orante se va dando más y más cuenta del sacrificio que aquí celebra. Y, más y más también, estas oraciones tienden a destacar, de la estructura de la oración eucarística, la estrofa de la consagración, y a hacer que aparezca claro el momento de la venida del Señor. Así vemos cómo esta tercera capa tiende a enlazar la alabanza a Dios con la oblación del sacrificio. También aquí nos habla aún de la época de los mártires.

Podemos reconocer una cuarta capa: las oraciones conmemorativas, que

parecen ser un cuerpo extraño en el canon. La oblación de las ofrendas da ocasión al celebrante para referirse a importantes testigos y abogados. Así apela a su comunión con la Iglesia universal (*in primis quæ*), con la jerarquía (*una cum*), con la comunidad (*memento*), con la Iglesia triunfante (*communicantes*) con la Iglesia paciente (*memento etiam*), con el clero [/73] (*nobis quoque*). El hecho de presentarse ante Dios acompañado de tales testigos y abogados le da derecho a que su sacrificio sea aceptado. En esta capa del canon hay que ver sin duda la contribución de la era constantiniana. Pero siempre hay que entender no el texto del canon actual, sino sólo su armazón, su esquema.

Esta estratificación de la estructura del canon nos hace sentir que tenemos historia bajo nuestros pies. Siempre y dondequiera nos movemos en un suelo compuesto de las deposiciones de diversas generaciones. No es posible construir en una ciudad sin que forzosamente tengamos que establecer los cimientos sobre capas de tiempos pasados. No podemos quitar una sola de ellas sin que se produzca un vacío que haría hundirse a las otras y derrumbarse a todo el edificio. Como una familia no puede borrar una generación de su pasado, así tampoco nosotros negar esos estratos de los tiempos. Esta fuerza histórica de nuestra oración lleva consigo una dolorosa renuncia a todo demasiado alegre intento de reforma, a toda ingenua nueva configuración. Pero ella da, por otra parte, a nuestra oración una fuerza indecible. Como la herencia de los padres sigue operando en la sangre de los nietos, así la vida de oración de la Iglesia de hoy lleva en sí la sagrada herencia de los apóstoles, de los mártires y de los padres de la Iglesia. Nuestra oración brota de raíces misteriosas, ocultas en el oscuro suelo de la historia. La oración de la primitiva Iglesia reflorece en nuestros labios. Esto ha de dar humildad a nuestro orar, pues es tan poco lo que ponemos de nuestra cosecha; pero ha de infundirnos, por otra parte, confianza, pues sobre ella recae tan copiosa bendición de los padres.

El canon romano

El haber reconocido variedad de capas en la disposición del canon nos obliga con apremio a preguntar por el origen del texto que nosotros utilizamos. ¿De dónde [/74] proceden estas palabras? ¿Quién las ha puesto por escrito? ¿Quién las pronunció por vez primera? ¿Son capaces nuestros ojos de penetrar la oscuridad del pasado y reconocer aquella personalidad de quien la Iglesia recibiera estas grandes frases? Podemos dibujar algunos contornos y reunirlos en una imagen, pero la claridad definitiva no se ha logrado todavía.

Cuando Pedro y Pablo vinieron a Roma, la comunidad romana hablaba en

griego. La lengua griega era entonces corriente en el vasto Imperio. En la eucaristía que Pedro celebró sobre una mesa de madera en casa del senador Pudente, se cantaron las alabanzas divinas en lengua griega. La predicación del gran mandato de Cristo, realizada por el apóstol de las gentes, Pablo, encadenado y bajo custodia, hubo de resonar en la lengua universal griega. A mediados del siglo III surge en occidente un nacionalismo romanolatino, mientras en oriente se despierta también la conciencia griega. Las divisiones del Imperio darán expresión a estos nacionalismos. Los cristianos de Roma hablan en este tiempo latín, como latín hablaba entonces el pueblo. Sin embargo, hacia 360 Mario Victorino cita aún el canon en griego. Así pues, durante unos doscientos años, la lengua litúrgica de Roma fue el griego, mientras que la lengua del pueblo era el latín.

Sin embargo, hacia 382 parece haberse operado un cambio. El escrito *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* cita el canon romano en latín. Regía entonces la Iglesia san Dámaso. Él adaptó la lengua litúrgica a la lengua popular y pasó, en el culto, del griego al latín.

¿Tradujo san Dámaso simplemente el canon del griego al latín? Antes que san Dámaso, san Ambrosio, en Milán, había realizado ya, en la liturgia, el paso del griego a la lengua popular latina. A lo que parece, san Ambrosio redactó de nuevo la oración eucarística. En su obra *De Sacramentis*, en que consigna por escrito su predicación oral, cita largos trozos del canon, que son generalmente idénticos a los del nuestro.

[/75] Nos es lícito sospechar que Dámaso tomó de Ambrosio el texto, y podemos considerar a los dos grandes santos como autores de nuestro actual canon. Tal es el estado presente de la investigación.

Es cierto, absolutamente cierto, que ni Dámaso ni Ambrosio crearon algo enteramente nuevo. Ante sí tenían un esquema variamente estratificado de tiempos pasados. Ante sí tenían también las fórmulas de la Iglesia de los mártires. Sobre estas fórmulas no podían pasar ligeramente por alto. Ello puede comprobarse en la segunda estrofa del canon *In primis quæ tibi offerimus*. La estrofa tiene en parte el mismo tenor literal que la oración por la Iglesia en las grandes oraciones del viernes santo. Esta oración por la Iglesia contiene la mención de los *confessores*. Trátase de aquellos cristianos que habían dado testimonio de la fe ante los jueces, pero no llegaron a ofrecer por ella el sacrificio de su vida. Ahora bien, este estado propio, tenido por santo, no podía en absoluto existir a mediados del siglo IV. De la mención de los *confessores* se deduce, por consiguiente, que las grandes oraciones del viernes santo proceden de época anterior al año 300. Pero, en ese caso, la estrofa semejante del canon puede probablemente ser atribuida a la misma época. Comoquiera que sea, aun psicológicamente es

verosímil que los grandes padres de la Iglesia hubieron de echar mano a textos del pasado.

Oramos, pues, en la oración eucarística de la misa, con textos que nos legaron los santos Ambrosio y Dámaso. ¿Quiénes son estos dos hombres?

Ambrosio es hijo de Tréveris, donde nació el año 333. Del 7 de diciembre de 374 hasta el 4 de abril de 397 fue obispo de Milán, siendo «un hombre, un obispo, un santo de cuerpo entero». En él se alían las virtudes del romano con el espíritu de Cristo. Aun como obispo, sigue siendo lo que antes fuera: un político romano, y bajo tres emperadores trabaja por una política eclesiástica católica. Sin embargo, siempre es, en todo y por todo, obispo, pastor y apóstol de las almas, infatigablemente [/76] afanado por los pobres y por la predicación del evangelio. En sus obras se supera a sí mismo, y en ellas tiende un puente a la teología griega, que por él pasa a occidente. Sus profundas dotes de artista nos regalan sus himnos y, con ellos, el canto litúrgico. En la memorable semana santa de 375, en que se deja sitiar con su pueblo en la basílica de Víctor, en Milán, para impedir que sea entregada a los arríanos, enseña a los fíeles el canto de los himnos, que no había luego de enmudecer jamás. El último secreto de su alma consiste en la intimidad de su unión con Cristo, que él fomentó y logró por el rigor de una dura ascesis.

¿No hallaríamos en el canon las huellas de su personalidad: claridad romana, doctrina católica, forma artística, intimidad amorosa con Cristo? ¿No debería su personalidad formarnos a nosotros, tardíos herederos de sus oraciones, en la misma claridad, verdad y amor?

Dámaso es de sangre española, si bien nacido en Roma el año 304. Del año 366 al 11 de diciembre de 384 ocupa la cátedra de Pedro. Los comienzos de su pontificado están marcados por tormentosas luchas de partido tras una doble elección. Enconadas luchas contra el arrianismo y sus consecuencias imprimen su sello a todo el tiempo de su gobierno de la Iglesia. Él dirige, en su espíritu, el concilio de Constantinopla del año 381. Dámaso se distingue por el gran desenvolvimiento que bajo su gobierno adquiere el primado papal. Sin embargo, en medio de la tormenta se esfuerza por ahondar más y más la vida de la fe y darle intimidad. Él es el protector de san Jerónimo y el que le encarga sus trabajos. Por indicación del gran papa, el gran doctor de la Iglesia trabaja en la versión latina de la Biblia. Aun en medio de la tormenta, Dámaso halla tranquilidad y ocio para el trabajo artístico, que es juntamente escuela de educación para el pueblo, y con clásicos versos exorna los sepulcros de los santos y las catacumbas de los mártires.

¿No llevará también el canon sus rasgos? En medio de la tormenta,

tranquilidad supraterrena; bajo la serenidad [/77] clásica, un alma ardiente. Otro ejemplo para nosotros, los herederos de su trabajo litúrgico.

La configuración del canon

Con la obra de los santos Dámaso y Ambrosio no termina aún el crecimiento del canon. La oración eucarística del siglo IV era menos extensa que la nuestra. Apenas cabe pensar que comprendiera ya las oraciones conmemorativas, tal como hoy nos son corrientes. ¿Qué sabemos del ulterior desenvolvimiento?

El 11 de abril de cada año leemos en el breviario los datos del *Liber Pontificalis* sobre la contribución de san León Magno († 461) al canon: san León insertó en la segunda estrofa después de la consagración las palabras *Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.* A ello le impulsaron intenciones antimaniqueas. Los maniqueos, con quienes León Magno cruzó con frecuencia su espada en sus sermones, despreciaban la materia y despreciaban también las oblaciones procedentes del dominio de la vida terrena. De ahí que el gran papa haga resaltar la dignidad del sacrificio de Melquisedec.

¿Trabajó también ya en aquellos siglos de la antigüedad tardía el scholasticus de que nos habla san Gregorio Magno? En carta a Juan de Siracusa, afirma el santo papa que un *scholasticus* compuso el canon. En aquel tiempo se llama *scholasticus* a todo el que pertenece al gremio de los jurisconsultos. Como jurisconsulto, tenía que dominar el arte de la palabra, y en éste entran las leyes del ritmo, de la métrica y del *cursus*, que entonces se aplicaban a todo buen discurso. Un artista así de la palabra hubo de dar también forma al canon. Así nos lo dice san Gregorio Magno. ¿Habla de una persona determinada? ¿Se refiere a la obra de tiempos de Ambrosio y Dámaso? ¿O quiere sólo decir que alguien en algún tiempo dio forma al canon, conforme a las leyes del arte? La última hipótesis pudiera ser la exacta.

[/78] Innominados como el *scholasticus* de san Gregorio son los autores de las ampliaciones del canon en la época entre san Dámaso y el propio san Gregorio. Se ven aquí restos de la antigua libertad en la configuración del canon. Así, por ejemplo, la estrofa *Hanc igitur*, en que se menciona la intención especial del sacrificio, fue adquiriendo forma más y más amplia. El *communicantes* tomó color más festivo y la lista de los santos crecía constantemente. El memento de vivos, que en lo antiguo consistía en la simple lectura de los dípticos, se concluyó con una súplica general. A lo que parece, sólo puede reconocerse un nombre: El del papa san Gelasio († 496), del tiempo de las luchas en torno al concilio de Calcedonia, después de san León Magno. Sin embargo, sólo sabemos que se

ocupó en el canon de la misa: *fecit præfationes*, dice de él el *Líber pontificalis*. San Gelasio trabajó en dar forma a las oraciones por la Iglesia que él trasladó de su antiguo puesto, después de la liturgia de la palabra, a las letanías de la procesión a la Iglesia estacional. De aquí se ha creído poder concluir la actividad formal de este papa en las oraciones conmemorativas del canon. Nada más preciso puede por ahora afirmarse.

En la época siguiente, surge ante nosotros un nombre con plena luz histórica: Gregorio el Grande († 604). El 12 de marzo de todos los años leemos, en la vida que nos resume el breviario, que a él se debe la fórmula para pedir la paz contenida en el *Hanc igitur*. Por su correspondencia sabemos que él señaló al *Pater noster* su lugar actual. Sospechamos con mucha probabilidad que él ha redactado la lista de santos en el *communicantes* y en el *Nobis quoque*. Su trabajo sobre la estrofa *Hanc igitur* hubo de ser más fatigoso de lo que indica la noticia biográfica. A una confusa muchedumbre de posibles intenciones particulares del sacrificio, san Gregorio la sustituyó con la intención que las abarca todas: la paz. Su intervención en la lista de los santos está guiada por finas reflexiones, por tacto hagiográfico. Así [/79] pues, la labor de redacción de san Gregorio en el canon fue profunda. Podemos decir que hoy rezamos la oración eucarística de la era ambrosiana en la redacción de san Gregorio Magno. De sus días acá, apenas si ha variado.

Tenemos que dirigir una mirada a este gran papa. Es un monje. Es hombre enfermo, atormentado por flaquezas y dolores. Su carácter es deprimido y lleno de presentimientos de fin del mundo. Sin embargo, trabaja y crea con férreo tesón. Crea como si tuviera que asegurar para siglos el reino de Dios. De hecho, él pone los cimientos de los siglos medios. Su obra –su palabra, sus escritos, su acción– es el *fundamentum medii ævi*. Por sus iniciativas en la conversión de los anglosajones y por su influjo sobre los longobardos, visigodos y francos, san Gregorio se convierte en apóstol de gran estilo. Por su magistral organización de los bienes papales, se levanta como un innovador social y económico. A sus manos confluyen los hilos de la política mundial y lo convierten en guía político de Italia. Y no sólo halla tiempo este gran papa para la liturgia, sino que ésta es la piedra angular de su obra. La forma y configuración que él dio a la liturgia han impreso durante más de un milenio el sello externo a la herencia del Señor

Gregorio Magno recuerda en muchos puntos a Pío XII. Su época, llena de sentimiento escatológico, de guerra y decadencia, se semeja a la nuestra. Hombres y tiempos se asemejan también en su orientación hacia la liturgia. Es que en épocas de crisis y ruina no hay otro apoyo que el altar. En momentos de confusión y emigración de pueblos no hay más que una *visio pacis*: la eucaristía. La celebración de la misa hace que brille entre las tinieblas un rayo de luz de lo

alto y que resuene una llamada de la patria: *Mortem Domini annuntiabitis donec veniat* (*1Co* 11, 26). Cuanto más cercana está la venida del Señor, más ferviente ha de ser el anuncio de su muerte en la celebración eucarística.

[/80] *En el paso a la época moderna*

La edad media no pone apenas la mano sobre la obra de san Gregorio Magno, y el «canon gregoriano» varía muy poco durante ella. El memento de difuntos halla su puesto definitivo en la misa. Las listas de santos se amplían y restringen sucesivamente. El gran bretón Alcuino, en Aquisgrán, intercala en el memento de vivos la frase *pro quibus tibi offerimus*. Acaso para él y para la teología de su tiempo, de pensamiento jerárquico, resultaba demasiado atrevido y hasta inexacto decir: *qui tibi offerunt*. Acaso le guiaron consideraciones externas. Efectivamente, la misa privada en uno de los muchos altares de una catedral carolingia, sin participación del pueblo, hacía que la frase qui *tibi offerunt* resultara inexacta. O, finalmente, con la partícula *vel* quería ofrecer una posibilidad de variación: pro *quibus tibi offerimus* para la misa privada; *qui tibi offerunt* para la misa de comunidad.

La época posterior a Gregorio Magno introduce sobre todo una importante variación en la recitación externa del canon: lo recita en voz baja.

En el paso a la época moderna, con ocasión de la herejía protestante y la renovación católica, la Iglesia se ocupa nuevamente en el canon. San Pío V, animado del principio de reducir la liturgia *ad pristinam sanctorum Patrum normam*, limpió el misal de toda maleza. También el canon, por obra suya, quedó libre de toda la vegetación que había crecido en torno a las listas de los santos y en la mención de las estaciones de la vida del Señor. Ya bajo Pío IV, el canon había sido objeto de manifestaciones del magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento definió solemnemente que el canon no contiene error alguno (can. 6) y fulmina anatema contra los que piensen otra cosa. El mismo concilio tridentino defiende el rito que prescribe la recitación en voz baja del canon y de las palabras de la consagración, por el [/81] hecho de anatematizar la proposición de que tal rito es reprobable.

Así pues, el canon recibe su postrera canonización. Pío IV y Pío V lo rodean; lo mismo que el resto de la liturgia, de aquella intangibilidad y fijeza a que estamos acostumbrados. El canon se hace sacrosanto. ¡Qué largo camino desde aquella piedad que fluía libremente de cada celebrante, a la rígida obligación e ineludible norma litúrgica, jurídica y moral de la actual recitación!

Todo lo vivo crece y se desenvuelve de semejante manera. El esbelto y

flexible retoño se hace árbol fijo e inflexible. La comunidad, que antes sólo débiles vínculos ligaban, se ha convertido en un orden anclado en el derecho.

Sería necio lamentarse de ello. La fijeza del tronco protege la savia que dentro de él fluye, y, gracias a ella, el árbol resiste el vendaval y la tormenta. Lo que hace falta es que del firme tronco broten las ramas y las hojas flexibles y tiernas, mecidas por el viento. Lo que importa es que la fijeza no se convierta en fin en sí.

El reconocimiento de esta verdad debiera iluminar toda la convivencia con la Iglesia y la diaria experiencia de su fijeza, que le viene de la tradición, y de su movilidad, que mira a lo futuro. Mas ello ha de ser también norma de conducta de nuestro propio trabajo en la Iglesia y hasta de nuestra personal educación: la fijeza en gracia de la vitalidad; la vitalidad brotando de la fijeza.

Obra de los santos

Si se quiere resumir brevemente la historia del canon, se impone la palabra; obra de los santos.

Con estas formas de oración estuvieron ya los santos del antiguo Testamento en la presencia de Dios. Así dio forma el Logos hecho carne a su alabanza al Padre. Los apóstoles oraron con palabras del canon. Éste ha tomado tantas palabras de los autores de las sagradas Escrituras, [/82] que puede gloriarse de ser obra suya. Con los ojos de san Juan miramos en el *supplices* el altar del cielo. Ea el texto de la consagración y en la doxología final reconocemos los rasgos de la pluma del apóstol de las gentes. Mateo, Marcos y Lucas han aportado también su contribución.

Pensamos en los santos de la época de los mártires. Cierto que entre la niebla de la historia primitiva del canon no llegamos a discernir los nombres, fechas ni textos. Sin embargo, en la oración eucarística percibimos el latido de aquellos cristianos primeros que dieron su sangre por Cristo. La liturgia siropersa conserva en el jueves santo un texto que entonó el obispo Simeón Bar Sabba cuando celebró por última vez el santo sacrificio, momentos antes de su muerte, el 12 de abril de 344, o el 17 de abril de 341, en la persecución de los sasánidas (A. BAUMSTAKK, *Vom gesch. Werden der Liturgie*, 1923, p. 31). Así es absolutamente posible que nosotros pronunciemos alguna vez en el canon palabras y fórmulas que salieron de boca de algún papa mártir, consagradas por la hora de su sacrificio supremo.

A plena luz de la historia se nos aparecen los nombres de Ambrosio y Dámaso. Según parece, el gran doctor y obispo, y el papa delicado y, no obstante,

hecho a la lucha, dieron a nuestro canon la forma decisiva. Son los corifeos en nuestra oración eucarística. A ellos se junta el mayestático León Magno, siquiera su contribución sea insignificante. Añadamos a san Gelasio, si bien su intervención no puede determinarse exactamente. A plena luz podemos ver a san Gregorio Magno, el guía de la edad media. De los siglos siguientes sólo podemos discernir el nombre del beato Alcuino, el benedictino inglés al servicio de Carlomagno en la corte de Aquisgrán. Al término de la larga serie nos encontramos con san Pío V.

Los padres que nos han enseñado a orar son santos. Así podemos afirmarlo ante esta síntesis de la historia del canon. ¡Esto obliga! Invoquemos, pues, la intercesión de estos santos a fin de que recitemos la oración [/83] eucarística con su mismo espíritu y no sólo repitamos sus palabras, sino que continuemos también su obra.

¿Reforma?

El mismo san Pío V, en su reforma de la liturgia que había de significar una fijación tan firme de la misma, asentó y trató de seguir el principio: *Ad pristinam sanctorum Patrum normam*. El ideal de su reforma y de todo trato con la liturgia es la norma de los padres. Ello tiene motivos profundos. La eucaristía –y, por consiguiente, la liturgia– es un *Testamentum Domini*. Es la *traditio* del Señor, como tantas veces cantan los textos del jueves santo, su regalo de despedida a los apóstoles y, por manos de éstos, a nosotros. Tal don tenía que ser guardado en su redacción originaria y primitiva pureza. De ahí que en la Iglesia sea siempre vigente el ideal de san Pio V: *Ad pristinam sanctorum Patrum normam.* Este ideal no ha de confundirse con la actitud arqueológica e historicista de épocas decadentes. El arqueologismo, el historicismo quieren restaurar lo pasado por el hecho de ser pasado; mientras que aquí se trata de salvar la integridad de la joya recibida.

La familia quiere permanecer fiel a su tradición. El pueblo quiere mantener su historia. Así la Iglesia, familia y pueblo de Dios, ha de ser fiel a la historia. Pero esta fidelidad planteará una y otra vez la cuestión de si la joya tradicional permanece íntegra, si conserva aun su antiguo brillo. Surge, pues, la cuestión de la reforma, es decir, de la vuelta a la forma propia u originaria. Esta cuestión surge aquí de una consideración retrospectiva.

Con no menor fuerza se plantea el tema de la reforma mirando al futuro. *Mortem Domini annuntiabitis donec veniat* dice el mandato dado a la Iglesia. Hasta que el Señor vuelva, ha de celebrarse, siglo tras siglo, su legado y

testamento. Este mandato hace reflexionar a [/84] la Iglesia sobre si el recipiente de los signos y palabras sagradas con que prepara la cena del Señor será bien entendido por las generaciones venideras. La familia de Dios se preocupa de sus hijos futuros y teme que éstos tengan, sí, un tesoro de familia en los museos, mas no moneda con que vivir.

Así pues, no obstante la fijación debida a la reforma tridentina de la liturgia, el canon sigue siendo objeto de interrogación. En gracia de su intangibilidad, no sólo se le rodeó de silencio, sino que llegó a prohibirse su versión a las lenguas modernas. Todavía en 1857 urgía Pío IX esta prohibición. Pero en 1897, con ocasión de la nueva ordenación sobre la prohibición de libros, no se la menciona ya. La misa de comunidad de los años veinte de tal modo levantó el velo del canon, que se permitió su recitación en voz alta por la comunidad entera de orantes. En cambio, la ordenación episcopal de la misa de comunidad, en el año 1943, lo relegó otra vez al silencio y lo dejó sólo para el sacerdote. Justamente del silencio de la oración y del canto del pueblo en la recitación del canon vuelve hoy a surgir el tema de su recitación en voz alta o cantada: se quisiera hacer nuevamente de la recitación en voz alta o del canto del canon el punto culminante de la misa. Ahí se ve la vitalidad de la liturgia y, juntamente, la doble faz de todo intento de forma y reforma: fidelidad a la herencia y preocupación por lo venidero.

Altas autoridades eclesiásticas han inquirido de los cultivadores de la ciencia litúrgica qué piensan acerca de una reforma del misal romano. Las preguntas han penetrado hasta el inviolable santuario del canon. Siempre, sin embargo, sigue siendo la estrella directriz el principio de san Pío V: *Ad pristinam sanctorum Patrum normam*, y este otro: *Ne parvuli esuriant*. Nadie apenas desea un nuevo canon. Sin embargo, siguiendo las normas de los padres, pudiera cantarse, por lo menos en parte, el canon actual; por ejemplo, doxología final. La melodía podría tomarse de los prefacios de ordenación, [/85] y una simplificación del ceremonial se impondría de suyo: al levantar el cáliz y la hostia, el sacerdote cantaría las palabras *Per Ipsum* hasta *Per omnia sæcula sæculorum*. El *amen* del pueblo, tan lleno de sentido, resaltaría entonces, y con ello se satisfaría un amplio deseo. Sólo entonces, con la cobertura del cáliz con la palia y la genuflexión, se concluiría la ceremonia, de suerte que se concediera una breve pausa antes del *Pater noster*. Se ha suscitado también la cuestión de borrar el quíntuple *amen* dentro del canon.

Tales deseos de reforma no son historicismo ni arqueologismo, puesto que proceden de una familiar fidelidad a la historia y un profundo amor a la herencia del Señor: La aspiración a la renovación no es modernismo cuando procede de

una profunda responsabilidad por las almas y preocupación por el *donec veniat*. Sin embargo, por encima de todo ha de estar siempre el deseo de hacer *quod facit Ecclesia*. En la familia de Dios, como en toda familia, el que decide es el padre. A él encomendamos todas las reformas con la firme confianza de que el Espíritu de Dios ha de iluminarlo y guiarlo. Entretanto, tenemos el deber de hacer nuestro el canon estudiándolo, meditándolo y orando. El canon es tan grande y profundo, que no necesitamos esperar a que venga algo mejor. Uní sentimiento familiar y eclesiástico nos ha de infundir a la vez orgullo y cuidado de nuestra herencia; pero ha de hacernos también diligentes en conservar lo heredado a compás con el tiempo, joven y con la mirada puesta en el futuro.

[/86] IV. Las estrofas del canon antes de la consagración

Cada una de las estrofas del canon es como una pequeña joya, un artístico tapiz tejido con los oscuros hilos de la historia y los hilos de oro de los pensamientos. Por eso tenemos que hacer de cada una de ellas objeto de nuestra meditación. Antes, sin embargo, tenemos que ver con toda claridad cuál es el marco de los pensamientos.

La ilación de las ideas

En la obertura, en el prefacio se proclama: «Verdaderamente, cosa digna y justa es, equitativa y saludable que te demos gracias siempre y en todas partes, Señor, Padre santo, Dios omnipotente y eterno, por Cristo nuestro Señor.» Alabanza a Dios por mediación de Cristo: tal es, en síntesis, el pensamiento medular de la oración eucarística.

Este pensamiento se desenvuelve. Al nombre de Dios se añaden aclaraciones que tienen por objeto fundar con más precisión la necesidad de la alabanza divina. Así acontece, por ejemplo, en los prefacios de navidad, epifanía, cuaresma, de la cruz, del corazón de Jesús, de Cristo rey, de la santísima Trinidad: «Gracias a Dios, que por el madero de la cruz nos ha dado la salud, que nos ha abierto el corazón del Salvador, que en su trina unidad es tan grande y glorioso.» Aquí, la oración de relativo debería resolverse en una causal: «Gracias a ti, oh Dios, porque has ungido a tu Hijo por rey del universo.» [/87] Así se ve claramente en los prefacios de las festividades de navidad y epifanía.

El pensamiento nuclear se aclara también a menudo por adiciones al nombre de Cristo. Así sucede, por ejemplo, en los prefacios de pascua, ascensión y pentecostés: «Gracias sean dadas a Dios por mediación de Cristo, que es nuestro Cordero pascual –que subió a los cielos– que ha enviado el Espíritu Santo.» Aquí también la ilación relativa ha de entenderse como causal: «porque...» Los hechos de salud del Señor son presentados al Padre como objeto y oblación de acción de gracias.

Esta idea directriz adquiere también clara expresión en la consagración: «Gracias sean dadas a Dios por mediación de Cristo, el cual, la noche antes de su

pasión, tomó el pan.» También las estrofas finales están dominadas por esta idea directriz: «Gracias sean dadas a Dios por mediación de Cristo, por quien tú nos lo das todo; por mediación del cual se te tributa en la Iglesia toda alabanza.»

Poco después de ser por primera vez formulado, se abandona el pensamiento temático. La mención de los santos ángeles, nuestros modelos en la oblación de la alabanza, trae consigo la recitación o canto de su *Tris-hagion*. Después de esta interrupción habría de volverse al tema de la acción de gracias. Así se hace por el *Te igitur*. Sin embargo, el tema se pone ahora en otra tonalidad, enteramente nueva: «Alabanza sea dada a Dios por mediación de Cristo con nuestros dones.» Ya el preludio de la oración eucarística, la secreta, suena en esta tonalidad. No es desviación del tema; más bien se aclara y enriquece el pensamiento fundamental. La alabanza a Dios no consiste sólo en gloriosas palabras, sino en dones; pero los dones, las oblaciones nos representan a nosotros mismos. Alabamos por nuestras oblaciones. Alabamos dándonos a nosotros mismos.

Este cambio de tonalidad introduce aparentemente, un nuevo tema en la sinfonía: las oraciones que imploran la aceptación del sacrificio. Sin encargo, este tema [/88] se inserta lógicamente al pensamiento fundamental. Al querer alabar a Dios en nuestro sacrificio por mediación de Cristo, descubrimos que nuestra oblación es tan pobre. De ahí que supliquemos humildemente sea aceptada por el Padre. Ahora bien, la aceptación consiste en la consagración, es decir, en que nuestra oblación sea incorporada al sacrificio de Cristo. Estas oraciones de aceptación ocupan amplio espacio: *Hanc igitur*, *Quam oblationem*, *supra quæ*, *Supplices* y, en parte, *Unde et memores* están dedicados a este tema.

Estas súplicas en favor de la oblación producen un tercer tema: las oraciones conmemorativas. El modo de recomendar el sacrificio con que alabamos a Dios es referimos o apelar a nuestra comunión con la Iglesia. Alabamos a Dios con nuestra oblación; mas, para que nuestra oblación se convierta en alabanza a Dios, ha de incorporarla Él a la oblación de Cristo, y de ello tenemos plena esperanza, porque nosotros estamos ya incorporados al cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Aquí se representa la Iglesia en todos sus ámbitos: la Iglesia jerárquica universal (*pro Ecclesia... una cum... Papa*), la Iglesia particular de la comunidad (memento), la Iglesia triunfante (*communicantes*), la Iglesia paciente (*memento etiam*), el clero (*nobis quoque*). Lugar especial en estas oraciones conmemorativas (o, digamos mejor, oraciones de apelación o de comunidad) ocupa el recuerdo del Señor mismo, después de la consagración. Así estas «memorias» son una confirmación de las súplicas en favor de la oblación; son un recuerdo y, por el recuerdo, justifican la oblación.

Este conjunto o ilación de pensamientos de la oración eucarística encierra en

sí una alta escuela de oración. Si nuestra oración se ha hecho seca y dura, en esta escuela tendrían que abrirse nuevamente las fuentes del espíritu de oración. La alabanza y la acción de gracias han de dar nuevamente vuelo a toda oración. Pero la alabanza y la acción de gracias no consisten en huecas palabras, sino en la oblación de sí mismo. [/89] El *sanctus* ha de desembocar en un *suscipe*, pero el *suscipe* ha de conservar aún la melodía del sanctus. Entonces la oración no es orgullosa y petulante, sino que permanece humilde y, juntamente, jubilosa en su oblación. Ahora bien, el sacrificio de alabanza, la alabanza de la oblación permanece humilde si se incorpora a la alabanza y sacrificio de la Iglesia universal. Nuestra oración ha de convertirse en una oración con la Iglesia, llevando en nosotros el espíritu de oración de la Iglesia, orando por las intenciones de la Iglesia, olvidados de nosotros mismos, haciendo que nuestra oración brote de la unidad y gracia de la Iglesia. Este espíritu de oración del canon –que alaba, se ofrece, con la Iglesia, en Cristo– es la fuente de salud de nuestra oración.

Te igitur

Después de la interrupción del *sanctus*, la partícula *igitur* marca la continuación del tema del prefacio. Esta partícula, que ocurre en todos los prefacios de ordenación, marca la vuelta al punto en que se dejó el discurso. Así, junto al *tibi gratias agere* que se proclamó en el prefacio, se pone ahora: *te rogamus, uti accepta habeas*. Luego se introduce el miembro lógico intermedio entre la acción de gracias y la súplica de aceptación: *hæc dona, hæc munera, hæc sacrificia*. De suerte que la ilación de las ideas es ésta: Te damos gracias ofreciéndote estos dones y te suplicamos que los aceptes.

Que Dios se digne aceptar y bendecir: tal es nuestra súplica. Aquí empleamos uno de los muchos paralelismos de que hemos hablado. Sin embargo, la palabra *benedicas* puede entenderse como explicación de *accepta habeas*. Dios acepta bendiciendo. Bendecir ha de tomarse en este caso en su sentido pleno: la bendición consiste en la consagración.

Los dones u ofrenda son indicados por paralelismo trimembre. Son la sencilla oblación de pan y vino, que [/90] están sobre el altar, naturalmente, en cuanto son símbolo de la oblación del hombre mismo. Tres ideas se ordenan en serie. Seguramente, han intervenido motivos estilísticos. Sin embargo, se puede percibir cierta gradación: *donum* (don) indica el regalo que se hace de hombre a hombre; *munus* (tributo) caracteriza la prestación pública de orden estatal; *sacrificium* (oblación) habla ya de una ofrenda en sentido religioso.

Al comienzo de la estrofa nos llama la atención la solemne T inicial. En el siglo VIII seguía aún el *te igitur*, sin separación alguna, al *hosanna*. Desde el siglo X se hace de la T una inicial y se forma con ella una cruz, como lo sugiere la forma de la letra. En el siglo XII la imagen de la cruz se independiza y forma una hoja por sí en el misal. Desgraciadamente, de este modo se rompe la conexión entre el prefacio y el *te igitur*; y, sin embargo, no quisiéramos prescindir de la imagen de la cruz, pues constituye un comentario a todo el canon: alabanza y oblación a Dios por medio del único sacrificio de Jesucristo.

También las palabras de esta estrofa están orientadas hacia la cruz. El hijo y señor Jesucristo, de cuya mediación se ha hablado aquí, es Cristo crucificado. Como crucificado, está efectivamente ante el Padre para interceder por nosotros y presentarle nuestra oblación. Los tres signos de la cruz sobre las ofrendas insisten aún más sobre este aspecto. Estrofa e imagen están llenas de las ideas de la epístola a los hebreos: Cristo sumo sacerdote y mediador del nuevo Testamento. Son como una perífrasis y comentario de la palabra del Señor mismo: «Nadie viene al Padre, sino por mí» (*Jn* 14, 6). Pero la mirada de la Iglesia orante va más allá del mediador, penetra hasta las profundidades de la eternidad y se dirige al Padre mismo. Llena de reverencia e intimidad, le llama *clementissime Pater*. Este primero de los dos únicos superlativos del canon nos habla de la clemencia de Dios. A la profunda humildad con que nosotros nos inclinamos ante el Padre, corresponde la bondadosa [/91] inclinación de su cabeza hacia nosotros (*clemens* viene de *clinare*, «inclinarse»)[1]. Nos viene el recuerdo de una escena del libro de Ester. La reina, ataviada de regias vestiduras, está ante el trono de la majestad del rey, sin ser llamada y, por tanto, con amenaza del real desagrado. Pero el rey se inclina a ella, le tiende el cetro y la llama a sí (*Est* 5, l ss). Así se presenta ante Dios la Iglesia, vestida y ataviada de la regia púrpura de la sangre de Cristo mediador. Por amor a su Hijo, Dios se inclina bondadosamente a ella.

Podemos, pues, ver en esta estrofa como una miniatura del dogma cristiano: el Padre –el Mediador, Hijo y Señor, Sacerdote y Víctima–, la Iglesia y su oblación de alabanza –el hombre que humildemente se consagra a Dios. Nuevamente entramos en la escuela de oración, que es el canon. En esta escuela se nos quiere enseñar a,orar por mediación de Cristo. Esto significa que Él habla por nosotros al Padre. No necesitamos pensar en muchas palabras, sino sólo en Él, que es la Palabra. Él conoce mejor que nosotros nuestra necesidad y, antes de que hayamos empezado a hablar, Él se la presenta al Padre. Y el Padre, en presencia de su Hijo amado, sólo puede ser el *clementissimus Pater*.

In primis

Por razón de su fondo, separamos de lo anterior la frase que aquí comienza. Podemos, efectivamente, interpretar el *quæ* como enlace relativo. Esta nueva estrofa contiene la primera oración conmemorativa o de referencia. Al referirse a la unidad con la Iglesia universal y con la jerarquía, refuerza la súplica de aceptación. Estamos aquí *pro Ecclesia*, es decir, en representación de la Iglesia entera. Estamos en unidad o comunión con el papa, [/92] el obispo y episcopado universal. Con gratitud podemos recibir el resultado de la novísima investigación. Según ésta, las palabras: *Omnibus ortodoxis, atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus* = «con todos los cultivadores ortodoxos de la fe católica y apostólica», designan el episcopado universal. Así pues, el hecho de que estamos unidos con la Iglesia hace nuestra oblación acepta a Dios. Pero tampoco hay que excluir aquí el otro sentido obvio de la expresión *pro Ecclesia*: ofrecemos nuestros dones para interceder por la Iglesia.

Por las palabras de esta estrofa sopla aún el aura fresca del primitivo cristianismo. San Policarpo de Esmirna y san Fructuoso de Tarragona oraron por la Iglesia *católica*. La *Didaché* enseña a los cristianos de los primeros tiempos a orar por la Iglesia católica en la celebración doméstica de la eucaristía. Todo el paso es casi idéntico a la oración por la Iglesia en la liturgia del viernes santo, en que se ha conservado la lengua con que oraron los mártires primeros. Si en las catacumbas nos sobrecoge un estremecimiento de reverencia pues nos hallamos en lugares santificados por la oración de los mártires, semejante reverente temor ha de llenarnos al hablar ante Dios la lengua de aquellos mismos mártires. De ahí se sigue también la estrecha obligación que tenemos de formarnos en el espíritu de los tiempos primeros en nuestro pensar, orar y obrar.

Como la oración eucarística es un texto romano, no nos sorprende el hecho de que primitivamente sólo se nombraba en él al papa, como todavía se hace en la diócesis de Roma. Los demás obispados conmemoraban con el nombre de papa a su propio pastor supremo. Sin embargo, ya en el siglo VI era costumbre establecida nombrar al papa y al obispo, empleándose para éste el titulo de *antistes*.

Apelamos a nuestra comunión con el papa y el obispo. No hay, pues, espíritu eucarístico si no es a la vez papal y episcopal. No hay auténtica devoción litúrgica que no tenga sus raíces en la fidelidad a la Iglesia, al papa y al [/93] obispo. Donde faltan la obediencia y la fidelidad, no puede haber verdadero espíritu eucarístico y litúrgico.

Los obispos de la Iglesia universal nos garantizan cuando nos presentamos con nuestra oblación ante Dios. Esto sólo es posible si nos hacemos «conocidos» suyos por nuestra intervención en su favor. Nuestra oración y sacrificio por las

intenciones de los pastores particulares y por los que combaten en los frentes de la fe en tierras de incredulidad, de paganismo o de violencia, nos da derecho a presentar ante Dios nuestra oblación y nuestras súplicas. ¡Qué predicación no hay en todo ello en pro del espíritu misional del sacerdote! ¡Qué exhortación también para la comunidad a interesarse por las misiones o los cristianos de la diáspora o dispersión, y, pasando más allá, qué exhortación a aquella disposición general del cristiano por la que cada uno lleva el peso del otro! (*Ga* 6, 2). Esta caridad como supuesto de la eucaristía nos prepara al encuentro de la caridad divina en el sacrificio de la misa.

Memento, Domine

El memento de vivos es en primer término oración de intercesión. Sin embargo, también este espíritu de intercesión nos adquiere una garantía para el sacrificio. No es espíritu egoísta el que llena al celebrante. Representa a una comunidad con todas sus necesidades de cuerpo y alma. La caridad, solícita por una comunidad, nos da nuevo derecho de presentarnos ante el acatamiento divino. Como antes salió garante por nosotros la Iglesia católica, así lo hace también ahora la iglesia particular de la comunidad.

Doble conmemoración se incluye en este memento. La primera consiste en la lectura de los dípticos: sobre preciosas tablillas o en hojas artística y valiosamente encuadernadas se inscribían numerosos nombres. El oriente prefería nombres de la historia bíblica y eclesiástica, [/94] y de la jerarquía; el occidente, en cambio, consignaba preferentemente los nombres de los oferentes particulares, de los padrinos y fundadores. Esta lectura de los dípticos era una elocuente expresión de la comunión de la Iglesia. El que era borrado de los dípticos quedaba excluido de la comunión, quedaba excomulgado. Los nombres los leía el mismo celebrante, si bien frecuentemente el diácono le relevaba de esta función. Consideraciones humanas se imponían a veces, la ambición y la vanidad se apoderaban de estas listas de los dípticos. Ya san Jerónimo se lamentaba de ello. Al recitarse el canon en voz baja, cesó la lectura de los dípticos. Como recuerdo de esta costumbre, sólo queda al principio del memento la indicación «N. N.» y la pausa de silencio, en que se renueva la aplicación de la misa y se ruega por las personas de la propia devoción.

La segunda conmemoración en el memento de vivos se refiere a la comunidad reunida en la iglesia, y se contiene en el propio texto de la estrofa. Sus palabras originales, que en muchas partes se han conservado hasta la época moderna, decían: el *omnium circumadstantium*, una clara imagen de la

comunidad que antiguamente formaba un semicírculo en derredor del altar.

El beato Alcuino, como ya queda indicado, insertó la media frase: *pro quibus tibi offerimus* = «por los que te ofrecemos». La palabra *devotio* no ha de traducirse por «devoción» en el sentido de piedad; más bien significa el espíritu de sacrificio y entrega a Dios, pues procede de se *devovere* = «consagrarse, entregarse».

En el paso *pro redemptione animarum suarum* se corrige audazmente un paisaje de los salmos. El salmo dice: *Non dabit... prætium redemptionis animæ suæ* = «no puede dar el precio para rescatar su alma» (*S* 48, 9). El memento dice, por el contrario: «dan el precio por el rescate de sus almas». Aquí se da una audaz respuesta a la pregunta que se plantea en los evangelios de Mateo y Marcos: «¿Qué precio dará el hombre por su alma?» (*Mt* 12, 26; *Mc* 8, 37).

[/95] La respuesta dice: el sacrificio en Cristo y en la Iglesia. En el paso final, la palabra *salus* pudiera significar la salud del alma, y la palabra *incolumitas* la del cuerpo. Las palabras *reddunt vota sua* proceden del versículo 14 del salmo 49: «Ofrece al Señor sacrificio de alabanza y consagra al Altísimo tus dones». *Votum* no tiene aquí el sentido de «voto», sino de «oblación».

Si damos ahora una ojeada general a la estrofa, aquí hallamos una excelente predicación sobre la interna participación de los fieles en el santo sacrificio, y especialmente sobre el espíritu que ha de animar a los que encargan una misa. La fe y la oblación de sí mismo a Dios son el alma de la *actuosa participatio*. Cierto que el sacerdote, como instrumento de Cristo, es el ministro que ofrece el sacrificio. Pero el asistente no es menos convidado al sacrificio, a la oblación de sí mismo en activa participación en el supremo sacrificio de la Iglesia. Mas el sacrificio ha de ser un *sacrificium laudis*, animado de espíritu de alabanza y acción de gracias. Sólo entonces se convierte en sacrificio de impetración, remedio eficaz de toda necesidad. A las intenciones de los que entran en el memento se les impone un orden: pueden ciertamente pensar, en sí mismos y en las personas que les están encomendadas y ofrecer por ellos los dones u oblata de este gran sacrificio; sin embargo, hay que rogar en primer término por la salud eterna del alma; sólo después del alma tiene su lugar la oración por las necesidades corporales y terrenas. El predicador debe desarrollar tales ideas ante los fieles. Pero antes ha de fomentar en sí mismo esas disposiciones.

Communicantes

Communicantes, que pudiéramos completar con *offerimus*. Ofrecemos el sacrificio porque estamos en comunión. Como garantes de nuestro sacrificio,

invocamos a los santos, a la Iglesia triunfante. A ellos apelamos para hallar aceptación delante de Dios.

[/96] Sin embargo, la garantía de los santos se amplía casi de suyo en una súplica de intercesión. Lo que a nosotros nos falta, ellos lo suplen por sus merecimientos. Lo que ardientemente deseamos, lo obtenemos por sus oraciones.

Más aún. Los santos son testigos de Cristo. Ellos muestran lo que puede la gracia del Señor, presente ahora en el sacramento. Ellos muestran los frutos del sacrificio de la misa. Toda fuente de santidad brota del sacrificio de Cristo (cf *Miss. Rom.*, 31 de julio, secreta). Todo martirio, todo testimonio del Señor toma su principio del sacrificio de Cristo (cf. *Miss. Rom.*, 12 de junio, secreta). El vino de esta santa mesa engendra la virginidad. Cada uno de estos santos señala el altar y nos grita: Lo que yo he sido, lo he sido por la virtud de este sacrificio. ¡Qué incitación, qué confianza juntamente para nosotros!

Los santos, además, vienen como cortejo del Señor: *Dominus veniet et omnes sancti eius cum eo* = «Vendrá el Señor y con Él todos sus santos». Así canta la liturgia de adviento. Ahora viene el Señor en el misterio de la eucaristía. La estrofa *communicantes* anuncia que viene acompañado de sus santos. Cristo prometió a sus apóstoles que se sentarían sobre doce tronos para juzgar juntamente con Él (*Mt* 19, 28). También ahora se cumple una especie de parusía, una vuelta gloriosa, aunque velada, del Señor. Por eso, junto a la mesa y trono de Cristo, ponemos los tronos de los santos. Los fieles paladines no pueden faltar al lado de su rey.

Pero los santos, al lado de Cristo, son algo más que su conejo. Vienen a juzgar juntamente con Él Su santidad condena nuestra culpabilidad. Su amor es un juicio contra nuestra tibieza. Su perseverancia hasta el fin condena nuestra vacilación. Su humildad es una sentencia contra nuestro orgullo.

Así, la estrofa *communicantes* nos abre una perspectiva apocalíptica. El *Apocalipsis* (c. 4 5) nos muestra el trono de Dios rodeado de veinticuatro ancianos que se sientan sobre tronos. Después que los cuatro misteriosos [/97] animales han dado gloria a Dios y entonado el sanctus, los veinticuatro ancianos se postran ante el sentado sobre el trono, deponen ante Él sus coronas y claman: «Digno eres tú, Señor, Dios nuestro, de recibir honor y gloria y majestad». Después que el Cordero ha abierto el libro, se postran ante Él los veinticuatro ancianos y le ofrecen copas de oro, llenas de incienso, que son las oraciones de los santos. Luego entonan un cántico nuevo en honor del que ha sido sacrificado, nos ha redimido con su sangre y nos ha hecho reyes y sacerdotes de nuestro Dios. Los áureos esplendores de este culto de la eternidad penetran, por la misa, en nuestra temporalidad terrena. La liturgia celeste se desenvuelve en medio de

nosotros bajo los velos del misterio. Así nos lo recuerdan los veinticuatro santos del *communicantes* En el *communicantes*, después de entonado el sanctus, después de haber sido abierto el libro del evangelio, vienen ellos junto al trono del Cordero, junto al altar. Postrados en adoración, le presentan sus coronas y le ofrendan, entre oloroso incienso, la oración de la Iglesia.

Estos santos, que garantizan y recomiendan nuestro sacrificio, alcanzan de Dios, como fruto suyo, *ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio* = «que en todas las cosas nos defienda tu auxilio y protección». Tras las palabras *muniamur auxilio* se transparenta la imagen de la ciudad: una ciudad indefensa se fortifica con murallas (*munire*, *moenia*). La imagen nos es familiar por los salmos (por ejemplo, 70, 3: «Sé para mí un lugar fortificado»). Mejor aún la conocemos por el *Apocalipsis*, cuyo espíritu domina la estrofa *communicantes*. Abramos su c. 21. La ciudad santa de Jerusalén desciende del cielo a la tierra entre el esplendor de la luz divina. Tiene una grande y alta muralla, y en ésta doce puertas. En las puertas están apostados doce ángeles. La muralla se asienta en doce fundamentos, y en éstos están escritos los nombres de los doce apóstoles del Cordero. De este modo descubrimos nuevas perspectivas en nuestra estrofa. La ciudad celeste de Jerusalén baja a nosotros en la misa. [/98] El trono de Dios y del Cordero se levanta en medio de nosotros, y de él brota, cristalino y brillante, el río del agua de la vida. La muralla de la ciudad –así lo suplicamos– ha de protegernos también a todos nosotros, ha de cobijarnos, errantes peregrinos, como una fortaleza. Ya hemos dado la vuelta a esa muralla. Hemos visto sus fundamentos: los doce apóstoles; hemos contemplado los doce ángeles que montan guardia a sus puertas: los doce santos mártires. Así, la conmemoración de la Iglesia triunfante se completa con la visión de la Jerusalén celeste. Una continuación, profunda en su sentido, de la descripción de la Iglesia, que empezó con la doble calificación de *sancta* y *catholica*.

De modo peculiar, con la imagen de la ciudad y sus muros, se entreteje otra que aparece fugitivamente en la palabra *protegere*. El verbo *protegere* significa «cubrir para defender». Tras estas perífrasis descubrimos la imagen de las alas extendidas para proteger al polluelo. La imagen la conocemos bien por la queja del Señor a la ciudad de Jerusalén: «¡Cuántas veces he querido congregar a tus hijos como la gallina recoge a sus polluelos bajo las alas, y vosotros no quisisteis!» (*Mt* 23, 37). El evangelista san Lucas presenta la imagen en forma algo diferente: «como un ave su nido bajo las alas» (*Lc* 13, 34). La solicitud de Dios por los hombres es comparada con la del ave por su nido y sus polluelos. Desde el cántico de Moisés, la imagen atraviesa la sagrada Escritura. La insinúa Isaías. El salmista nos la pone todas las noches como petición en nuestra boca: «Bajo la sombra de sus alas protégeme» (*S* 16, 8). Así la imagen de la ciudad se

transpone insensiblemente a la del nido. La Jerusalén de la tierra, la Iglesia, ha menester, no obstante los vislumbres de la gloria eterna, de la amorosa protección de Dios.

Continuemos unas líneas más el comentario de esta delicada comparación del amor protector de Dios. B. Fischer nos ha mostrado una vez más que la piedad de la Iglesia, hasta santo Tomás de Aquino, gustaba ver [/99] como alas del Señor sus brazos extendidos en la cruz: Cristo crucificado expande sus brazos en el leño del dolor para proteger a los suyos. Artistas como el creador de la cruz de san Gero, en la catedral de Colonia (hacia el año 1000), han dado conmovedora expresión a esta idea en la actitud protectora de las manos del Señor. Así, las festivas melodías de esta estrofa resuenan con dulce intimidad. Sin embargo, aun dentro del cambio de tonalidades, el tema de la estrofa sigue siendo el mismo: la Iglesia es celebrada como Iglesia triunfante, como ciudad de Dios, como nido que nos cobija bajo las alas del Señor. Pero, al mismo tiempo, este cántico se entona en honor de Cristo, esposo de la Iglesia. Para confirmarlo, sigue como final de la estrofa la indicación del Salvador y mediador: *Per Christum Dominum nostrum*. En Él hemos estado pensando durante toda la estrofa: en el Rey con el séquito de sus santos, en el Cordero en medio de la ciudad, en el Crucificado con sus brazos protectores. Las melodías que le cantan producen ahora casi naturalmente el firme y claro acorde, el tema fundamental de la oración eucarística: Por Él –rey, cordero y crucificado– damos gracias al Padre.

Los sobrios textos del canon se convierten en alta escuela de amor a Cristo.

Hanc igitur

Nos hallamos en el estrato del canon constituido por las oraciones en favor del mismo sacrificio. Alabamos a Dios con nuestros dones; pero nuestros dones son tan pobres, que tenemos que suplicar a Dios se digne aceptarlos. Esta recomendación de nuestra oblación está fundamentada, en la estrofa *hanc igitur*, con la petición de la paz. ¡Fundamentada! Porque no se trata aquí de una petición particular, sin relación con nadie; nuestra petición de la paz ha de mostrar más bien que nuestra oblación está sostenida por un espíritu desinteresado, por [/100] el deseo del supremo bien terreno y la solicitud por la mayor necesidad de la familia de Dios.

San Gregorio Magno dio su redacción última a esta oración. A las varias peticiones que correspondían a las varias intenciones de la misa, sustituyó la gran petición o intención general del sacrificio: la paz. Sólo para pascua y pentecostés se conservaron fórmulas más antiguas de petición o intención especial, que en las

festividades citadas se refieren a los recién bautizados.

Dos oferentes aparecen en el *hanc igitur*: ofrece, ante todo, el sacerdocio, que, fiel a la palabra de Cristo, se llama humildemente *servitus* = «servidumbre». Aquí, por imposición de las leyes estilísticas, se pone el nombre abstracto por el concreto. La servidumbre es los siervos, como el sacerdocio es los sacerdotes. Ofrece también la comunidad, la Iglesia, que aquí recibe el nombre de familia de Dios.

Dos palabras describen la respuesta de Dios a nuestra oblación. Dios acepta (*accipias*), extiende sus manos y toma la oblación, nos toma a nosotros mismos en sus manos, manos de creador y de padre. Además, su rostro se vuelve a nosotros, ha perdido su ceño y nos mira con mansa bondad (*placatus* significa literalmente «llano, alisado»). La luz de su faz brilla sobre nosotros, pues ahora se presenta ante Él su amado Hijo.

Dos peticiones se formulan. La primera tiene por objeto las cosas terrenas: «Ordena nuestros días en tu paz». Nuestro tiempo ha caído en confusión y desorden. Todo está revuelto por haberse desviado del recto orden. El mundo nos produce la impresión de una madeja inextricable de innumerables nudos. De ahí nuestro grito: *disponas* = «dispón», pon uno tras otro, desenreda, ordena. San Gregorio, comentador de Job, fue quien formuló esta petición. Él, pues, escogió la expresión *dies nostros* = «nuestros días». Realmente, usó una expresión corriente; sin embargo, en la sagrada Escritura sólo es empleada en el libro de Job. ¿Le sonaba al papa este recuerdo del pasaje de Job en los oídos?: «Nuestros [/101] días son como una sombra» (*Jb* 8, 9). Estas sombras, fugitivas y confusas, son iluminadas y ordenadas por la mano de Dios. Seguidamente se dice: *in tua pace* = «en tu paz». El orden no puede traerlo la paz de los contratos y afanes humanos, sino sólo la paz que se nos da como regalo de Dios. La guerra es consecuencia del pecado original. Luego, la paz sólo puede venir de Dios. La paz de Dios ilumina las sombras de nuestros días. Ahora bien, esta paz es la que el Redentor fundó en su sangre; Él, que derribó el muro de separación, el muro de nuestra enemistad con Dios. Así pues, al pedir la paz pedimos la victoria de la redención. Más aún: la paz de Dios es el Redentor mismo. Él es nuestra paz. Al pedir la ordenación de nuestros días en la paz de Dios, pedimos en realidad el imperio de Cristo-Rey. ¡Paz de la redención! ¡Cristo nuestra paz! Dentro de breves momentos será ello realidad en la eucaristía. El sacrificio de la cruz, que se representa y repite sobre el altar, derramará nuevamente un torrente de paz. Él tiene virtud sobrada para dar a la humanidad el júbilo de la paz. La petición lleva consigo su concesión.

La segunda petición mira a los bienes eternos y tiene un aspecto negativo y otro positivo: «Líbranos de la condenación eterna y manda seamos contados en la

grey de tus escogidos». La eterna condenación amenaza al hombre como un abismo, y hacia éste parece resbalar el hombre sin tener donde asirse. La mano de Dios tiene que asirlo y arrancarlo del abismo. Así se lo pedimos ahora, llenos del recuerdo de las Escrituras santas, que nos aseguran: «Dios nos ha arrebatado al poder de las tinieblas» (*Col* 1, 13). Él nos ha librado «de la ira venidera» (*1T* 10) y «de este mundo del maligno» (Gal 1, 4). La parte positiva está también calcada sobre el modelo de la Escritura: «Él nos ha trasladado al reino de su Hijo» (*Col* 1, 13). En la estrofa *communicantes* acabamos de contemplar ese reino. En él pedimos ser contados, agregados, como Matías fue agregado al colegio de los apóstoles. Aquí, tras la palabra *grex* = «grey», [/102] aparece con fugitivos contornos la imagen del buen pastor, centro del evangelio de san Juan: Él conoce a sus ovejas, las llama por su nombre y las conduce el eterno aprisco.

Nuevamente, todas estas denominaciones sobreentendidas o adivinadas de Cristo –Cristo nuestra paz, Cristo nuestro salvador, Cristo nuestro pastor– se resumen en la proclamación final: «Por Cristo nuestro Señor.»

Nos impresiona lo fuertemente impregnada que está, la oración de la Iglesia, de la sagrada Escritura, de la palabra de Dios. Es el cumplimiento de lo que escribe san Pablo: «Qué hayamos de pedir, como conviene, no lo sabemos; pero el Espíritu Santo mismo interviene por nosotros» (*Rm* 8, 26). En la palabra de Dios, el Espíritu de Dios nos da lo que hemos de pedir en nuestra oración. Así podemos adorar en espíritu y en verdad (*Jn* 4, 24). ¿No debiera ser así en nuestra oración?

Vemos cómo toda la oración del canon se mueve en tomo a la figura de Cristo. Cristo es el centro de toda oración. ¿No debiera ser así también en nosotros?

Quam oblationem

El punto culminante de la celebración eucarística en la liturgia griega es la epíclesis, la solemne invocación del Espíritu Santo sobre la oblata. Desde el siglo XVII domina incluso entre los ortodoxos la opinión de que en la epíclesis se da el verdadero momento de la consagración, no en el relato sobre la última cena. Sobre ello se entabló no hace muchos decenios una gran controversia liturgicocientífica. ¿Había también tenido alguna vez la liturgia romana tal epíclesis? ¿Dónde estaba su lugar? Se intentaba hallarla acá y allá, por ejemplo, en la estrofa *supplices*. Se creía encontrar huellas de una epíclesis interpolada, desde luego, en este o el otro siglo. La solución definitiva nos dice: la epíclesis de la liturgia romana está contenida en la estrofa *Quam oblationem*.

[/103] La palabra «epíclesis» procede del griego *epikalein* = «invocar», y significa aproximadamente lo mismo que ruego de que la ofrenda sea aceptada. Se ruega a Dios que acepte nuestra oblación y la aceptación se cumple finalmente en la consagración. Este ruego se dirigía originariamente a Dios con palabras sencillas. La evolución posterior dirigió esta invocación a la virtud o poder de Dios, al Verbo o al Espíritu Santo, y la insertó después de la consagración. Así, la liturgia griega emplea una forma más reciente de epíclesis, mientras que en la misa romana se ha conservado la forma originaria y mas antigua de un sencillo ruego hecho a Dios de que realice la consagración.

¿Qué expresa esta epíclesis romana? Una quíntuple petición se presenta a Dios. Sus palabras parecen tener timbre casi jurídico. Que Dios bendiga la oblación. Es lo que expresa el *benedictam*. Es el participio de *benedicere*, es decir, pronunciar sobre algo una buena palabra. Antes de bendecir con el signo de la cruz, se bendecía con palabras. Aún hoy el lector de la mesa y el incienso se bendicen con palabras. La palabra buena, la palabra de bendición de Dios sobre la oblación no es otra que la de la consagración. Así, este ruego de la bendición se resuelve en una súplica de la consagración. El segundo ruego está expresado por el participio *adscriptam*. La traducción literal es «inscrita», y se refiere a la inscripción o registro, en las listas oficiales, por la que un contrato, por ejemplo, adquiere reconocimiento y validez pública. Pero esta palabra encierra algo más que el seco concepto de derecho civil. Pertenece a la lengua del antiguo Testamento. Ya en el libro del *Éxodo* hallamos el concepto negativo: el pecador es borrado del libro de Dios (*Ex* 32, 33). El salterio nos ofrece el concepto positivo correspondiente: «En tu libro serán todos inscritos» (*S* 138, 16). pero don Jo se habla particularmente del «libro de la vida» en el *Apocalipsis* (3, 5; 5, 1; 13, 8; 21. 27). Sólo el que estuviere inscrito en el libro de la vida del Cordero será admitido en la ciudad [/104] de Dios (5, 7ss). Así, una vez más, el *Apocalipsis* nos ofrece el comentario al misal: Nuestra oblación, nuestra consagración a Dios queda consignada o registrada para la vida eterna, para el día del juicio.

Ratam expresa la tercera petición. La palabra nos es también familiar por el derecho civil. Un contrato se ratifica, es decir, adquiere validez y fuerza jurídica. Primero se hizo sólo de palabra. Aquí pedimos a Dios que nuestra oblación tenga validez y ésta sólo puede consistir en que Dios la incluya dentro de la oblación de su Hijo.

El adjetivo *rationabilis* expresa la cuarta petición. El concepto puede interpretarse de dos maneras. El sentido primero y original es espiritual. La palabra griega correspondiente es *pneumatikós*. Aquí pedimos la espiritualización de nuestra ofrenda, que sea como penetrada por el Espíritu. En

último término nos referimos a la virtud taumatúrgica del Espíritu Santo. Pero, ante todo, vibra ahí la protesta contra las ofrendas impuras, carnales y materiales del judaísmo y paganismo. La palabra se emplea, pues, en el sentido de la primera epístola de san Pedro (2, 2), donde se habla de la «leche espiritual». Sin embargo, puede también leerse el *rationabilem* en el sentido en que ocurre en la epístola a los romanos (12, 1): *rationabile obsequium*. Aquí corresponde a la palabra griega *logikós* y significa sin duda lo conforme a la ley o a la norma. En este caso, en nuestra estrofa, significaría: que nuestra oblación sea conforme a las leyes de Dios, o conforme a las leyes litúrgicas, como también ha sido traducido. El sentido primero y originario de *rationabilis* = «espiritual» se perdió casi en el período que va de san León Magno a san Gregorio Magno. Sin embargo, responde al más profundo sentido de la petición.

Acceptabilem expresa la última petición. La palabra no ofrece dificultad de inteligencia ni de traducción. Sólo tenemos que indicar los pasajes bíblicos que se armonizan con ella, como *Lv* 22, 21: «Nada manchado será ofrecido [/105] o sacrificado, a fin de que sea aceptable»; o *1P* 2, 5: «Aceptable ante Dios por mediación de Jesucristo». Así se ve claro que también esta petición se refiere a la consagración.

Con cinco expresiones distintas pedimos la consagración. Y aún no nos basta. Una vez más, con claridad que no deja lugar a dudas, se expresa el mismo ruego: *Ut nobis corpus et sanguis fíat dilectissimi filii tui domini nostri Iesu Christi*; la oblación ha de convertirse en el cuerpo y sangre del Hijo muy amado. Tres palabras nos llaman la atención en este ruego: *Dilectissimi Filii tui* = «de tu Hijo muy amado». Así se dice aquí. En el pasaje evangélico en que se inspiran estas tres palabras (*Mt* 3, 17; 17, 5; *Mc* 1, 11; *Lc* 9, 35), sólo se lee *dilectus*. La proximidad de la venida de Cristo y nuestro amor para con Él han dado origen al superlativo.

Fiat = «hágase». Percibimos la voz del Creador. La misma maravillosa virtud creadora que llamó de la nada al universo se despliega ahora aquí en el milagro de la consagración (cf. *Gn* 1, 3ss). Pero al mismo tiempo oímos la voz de la agonía en el huerto: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (*Lc* 22, 42). El sacrificio de la pasión que Cristo aceptó con estas palabras se representa y repite ahora en la consagración. El *fiat* de la creación y el de la pasión forman como un acorde en el *fiat* de la consagración.

Nobis = «para nosotros». En esta palabra nos anticipamos a lo que dentro de un momento resonará en nuestros oídos del relato de la última cena: «¡Por vosotros!» Aquí nos aplicamos el primer anuncio de la salud: «Hoy os ha nacido el Salvador» (*Lc* 2, 11). Con Pablo, exclamamos; «Se entregó por nosotros» (*Tt* 2. 14). Esta palabra vibra de pasmo ante el amor del Señor, como el otro grito de

Pedro en el lavatorio de los pies: «¿Señor, tú... a mí?» (*Jn* 13, 6).

Así se ve cómo esta petición de la consagración es una armonía de escenas de la historia de la salud: creación [/106] y encarnación, transfiguración y bautismo, cenáculo y huerto de los Olivos. El amor que obraba en estas estaciones de nuestra redención es el que opera para nosotros el milagro de la consagración. Este milagro hace descender para nosotros a aquel por quien anhelamos, al amadísimo del Padre, al que es también el supremo amor de nuestra vida.

[/107] V. Las estrofas del canon después de la consagración

Unde et memores (anamnesis)

Todavía llena el recinto sagrado el mandato del Señor: «Cuantas veces hiciereis esto, hacedlo en memoria mía». El mandato se ha cumplido. Hemos recordado al Señor. Se ha celebrado la *memoria Domini*. Se ha erigido el *memoriale mortis Domini*. Tal era el fondo, tal ha sido el efecto de los anteriores ritos y textos de la consagración y de toda la conmemoración de la última cena. Por esta santa acción está Cristo presente entre nosotros. El Señor, el Rey de la gloria, ha descendido sobre el altar ; pero en sus manos, pies y costado lleva las llagas de su pasión, en su corazón arde el mismo amor con que se inmoló en el Calvario. Con este corazón renueva ante nosotros el sacrificio del Gólgota. Con signos santos se nos anuncia. Nuestro pobre sacrificio es incorporado a su sacrificio universal y por sus manos es ofrendado al Padre eterno. Verdaderamente, cosa fácil es para nosotros acordarnos de Él y celebrar su memoria cuando es Él mismo quien aparece entre nosotros.

Esta memoria del Señor de hecho y presencia en la celebración eucarística no le basta a la Iglesia. Quiere darle también forma de oración. Así dedica al Señor ya presente su palabra de recuerdo. Tal es el sentido de la anámnesis.

Esta anámnesis tiene también por objeto fundar o motivar la audacia de nuestra oblación. De ahí su texto: *Memores offerimus* = «acordándonos ofrecemos». El hecho de que celebramos la memoria de Cristo y cumplimos [/108] su mandato, no sólo hace acepta ante Dios nuestra oblación, sino que sólo así es en absoluto posible. Conforme a este sentido habría que leer así el texto: *Unde et offerimus memores*. Nuestro derecho a ofrecer a Dios un sacrificio a pesar de nuestra miseria deriva de nuestra unión espiritual con aquel que murió por nosotros.

Dios se sienta en su trono como Señor, como el Señor absoluto: *Præclara maiestas* = «majestad esplendente». Ante su acatamiento está el sacerdote, que nuevamente se da a sí mismo el nombre de siervo, humilde nombre y único verdadero. Ante su acatamiento está también la Iglesia. Al nombre de Dios como Rey lleno de majestad corresponde el nombre de la Iglesia como pueblo suyo

escogido y santo. Entre ambos aparece ahora la figura del mediador, que pertenece a Dios porque es el Hijo y nos pertenece a nosotros porque es nuestro Señor. La oración lo presenta entre Dios y la Iglesia en la figura de su pasión. *Beata passio* = «bienaventurada pasión»: así es calificada y celebrada la pasión de Cristo. El calificativo sube de grado por el *tam* que se le antepone; un *tam* que no ha de completarse acaso con un *quam*. Su pasión beatísima, sobremanera bendita. De ella brota un torrente de bendición y de bienaventuranza. *Sicut abundant passiones Christi in nobis, ita et per Christum abundat consolatio nostra* = «como abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, así por Cristo abunda nuestra consolación» (*2Co* 1, 5). La gloria que será fruto de la pasión ilumina ya al Redentor paciente. De ahí que lógicamente prosiga la oración: *nec non et ab inferis resurrectionis*. Sin embargo, aun teológicamente se prosigue aquí la *memoria Domini*. Porque sólo por la resurrección se pone el sello a la pasión. Ella es la prueba de que el sacrificio de la cruz fue acepto ante Dios. A la resurrección se junta la ascensión. Ésta levanta al Crucificado a la realeza del cielo. Con la ascensión se significa su trono a la diestra del Padre. Con ella se indica su imperio universal, hasta el momento en que lo ponga todo [/109] a los pies del Padre, a fin de que Dio lo sea todo en todos (*1Co* 15, 25 28). Así, el mediador aparece aquí en su maravilloso tránsito del dolor a la gloria. Aquí aparece, como aparece en el *Apocalipsis*, «revestido de un manto empapado en sangre... y sobre el manto y sobre su muslo lleva escrito un nombre: “Rey de reyes y Señor de señores”» (*Ap* 19, 13 16). Este mediador ofrece ahora, en su sacrificio eternamente válido, eternamente presente, nuestro propio sacrificio al Padre.

¡Recordando a Cristo! De este recuerdo podemos cantar con el salmista: *Memor fui Dei et delectatus sum* = «me acordé de Dios y me llené de placer» (*S* 76, 4). De este recuerdo podemos regocijarnos con la poesía bernardina: *Iesu dulcis memoria* = «Jesús, dulce recuerdo, el solo que a las almas da el gozo verdadero.»

¿Qué ofrecemos por las manos de Cristo? Nos ofrecemos a nosotros mismos. Es lo que expresa el canon con las palabras: *de tuis donis ac datis* = «De lo que tú no das y regalas». Por medio de la oblación exterior del pan y el vino ponemos de manifiesto nuestra consagración interior. Tanto el símbolo como lo simbolizado, nosotros y nuestros dones, todo procede de Dios. Sólo podemos darle lo que Él nos ha dado. Conocer y confesar esta verdad es proclamar la miseria y grandeza juntamente de nuestra oblación: nada de nosotros, todo de Dios. San Ignacio de Loyola expresó el mismo pensamiento en estas palabras: *Suscipe, quidquid habeo vel possideo, tu mihi hæc omnia dedisti, tibi, Domine, ea restituo, omnia tua sunt* = «recibid todo lo que tengo o poseo, Vos me lo

habéis dado todo; a Vos, Señor, os lo restituyo, todo es vuestro». Aquí se expresa en íntima oración personal la disposición que ha de animar a todos los que en la oración litúrgica dicen con la Iglesia, con todo el pueblo de Dios: *Offerimus tibi de tuis donis ac datis* = «te ofrecemos de tus propios dones».

Debiéramos casi espantarnos al considerar lo que, aun en este momento, dice la Iglesia de nuestra oblación. El pan se ha transformado ya en el cuerpo de Cristo; [/110] el vino se ha convertido ya en su sangre. Nos hemos aplicado el poderoso sacrificio de Cristo. Y, sin embargo, miramos aún a las especies terrenas, al pan y al vino, y hablamos de nuestra oblación. Tan importante es para la Iglesia nuestra personal consagración a Dios, simbolizada por los presentes de pan y vino que Dios nos ha hecho. En esa consagración hemos, efectivamente, de ver el fin y sentido de la presentación del sacrificio de Cristo. Este sacrificio de nuestro Redentor está concluso en sí mismo (cf. *Hb* 10, 14). Él lo ofreció por nosotros, Él nos ofreció todos a Dios. Sin embargo, como hombres libres, hemos de dar libremente nuestro asentimiento a lo que Cristo ha hecho por nosotros. Hemos de entrar en el acto de oblación que, en representación nuestra, cumplió un día Cristo. Y esto se hace cabalmente en el santo sacrificio de la misa. Tal es la razón de que la Iglesia recalque hasta tal punto y aun en este momento nuestra personal oblación y consagración a Dios.

A esta acentuación del sacrificio humano sigue inmediatamente el himno al sacrificio de Cristo: *de tuis donis ac datis hostiam puram* = «de tus dones un sacrificio puro». En este contexto, la frase es una confesión de la consagración. Si de los dones naturales de Dios se ofrece un sacrificio tan sublime, es que algo ha sucedido en el pan y el vino. Se han transustanciado. Se han convertido en algo nuevo. Son ya el sacrificio y oblación de Cristo mismo.

J. A. Jungmann ha calificado de breve himno sacramental estas palabras de loa dirigidas a la hostia o víctima del sacrificio, y así es. Si se medita amorosamente, este texto, escueto y reservado, se nos abre como un himno sacramental lleno de sustancia. Sobre él volveremos más adelante (p. 191).

A la *dulcis memoria Iesu* se ha juntado ahora lo que es más delicioso que el verdadero gozo del corazón que nos trae su recuerdo. Ahora poseemos la *dulcis Iesu præsentia* = «la amorosa presencia de Jesús». De lo [/111] más hondo de las oraciones de la Iglesia resuena en el alma, como una suave campana, la buena nueva, el mensaje de alegría de la noche de navidad: *Ecce adsunt* = «aquí estoy». La Iglesia nos susurra misteriosamente al oído lo que Marta dijo a María: *Magister adest et vocat te* = «el Maestro ha llegado y te llama» (*Jn* 11, 28). ¿Quién puede entonces cerrarse en sí mismo?

Supra quæ

La oración pidiendo la aceptación de nuestro sacrificio, que se acaba de pronunciar, se prosigue ahora. Nuestro sacrificio es ofrecido a la majestad de Dios en el sacrificio de Cristo. Nuevamente apoyamos nuestra petición con una apelación. Ahora apelamos a los santos de la antigua alianza. Sus sacrificios fueron aceptos a Dios. Luego, con más razón podemos contar con la aceptación del nuestro, pues nosotros nos hallamos en la nueva y eterna alianza. Los grandes del tiempo de la promesa hacen de testigos, garantes e intercesores en el sacrificio de su cumplimiento.

La súplica en favor del sacrificio se reviste de una imagen: «Que Dios se digne mirar a nuestros dones con rostro propicio y sereno». La misma imagen fue ya indicada en la estrofa paralela *hanc igitur*. Propiamente, aquí se han unido dos imágenes primarías.

En el proceso de la visión acontece lo siguiente: un objeto externo queda figurado en la retina del ojo, la imagen es conducida por el nervio visual al cerebro y en éste es aprehendida, comprendida y empieza a excitar, formar y enriquecer el alma del hombre. Pero, a la vez, la conciencia proyecta nuevamente la imagen del objeto al mundo exterior y es percibida como cosa externa. Ver, consiguientemente, significa recibir en sí, por la facultad visual, un objeto sin atentar, por el hecho de entrar en otro ámbito vital, a la peculiar naturaleza de aquél.

[/112] Este proceso psicológico de la naturaleza se presta excelentemente como imagen de lo que acontece en el orden sobrenatural, si bien la imagen, como toda comparación, resulta inadecuada. Dios ve o mira nuestra oblación. La recibe, pues, en sí mismo y le da un nuevo ser dentro de su vida íntima divina sin atentar al ser natural de la ofrenda.

Con la anterior, se junta otra imagen: el rostro de Dios. Pudiera sustituirse rostro por ojo: «Mira con ojos benignos.» Pero rostro dice más. El rostro del hombre, como indica la raíz misma de la palabra alemana (Gesicht), está dominado por la vista, por la facultad visiva. Pero se convierte además, por el juego de la cara (por las caras que ponemos), en espejo de los estados del alma. Es órgano del espíritu, pues en él y por él se manifiesta a lo externo. Por el rostro se ve lo que mueve y conmueve al espíritu, ira o gozo. Más aún, el rostro muestra el carácter del espíritu, delatando si sólo brilla en el hombre una débil chispa o si su espíritu se ha desenvuelto con fuerza y energía. El rostro es la parte más espiritualizada del cuerpo humano. Lleva cuño personal. Por eso la teología griega escogió la palabra *prósopon* = «rostro» para designar el concepto de persona. Por eso, el actor antiguo, cuando quería representar un personaje, se

ponía una máscara, es decir, otro rostro.

La palabra rostro se aplica ahora a Dios. Ahora bien, Dios no tiene rostro, como tampoco tiene cuerpo. La palabra, pues, indica una analogía. Se trata de comprender de algún modo a Dios por una comparación con el hombre. La comparación con el órgano del espíritu humano alude, pues, al espíritu de Dios, a la vida *ad intra* de Dios.

El canon pide que Dios se digne mirar con rostro benigno. Las dos imágenes se refuerzan mutuamente: Dios admite nuestra oblación en el ámbito de su vida *ad intra*. También podemos decir: Dios nos introduce en su Espíritu o derrama su Espíritu sobre nuestra oblación. Le da en cierto modo, en su Espíritu, una nueva existencia. [/113] Así, esta petición adquiere tono de Pentecostés y recuerda la solemne epíclesis de los griegos, que invoca al Espíritu Santo.

No fue una preferencia filosófica la que inspiró esta comparación profundamente filosófica. La comparación está tomada de la sagrada Escritura y su fuente es la sabiduría de la vida del pueblo de Dios y la sabiduría de Dios mismo. La influencia inmediata hubo de venir del libro del Génesis. Allí se dice del sacrificio de Abel, del que se habla precisamente en este momento del canon: «Dios miró los dones de Abel, pero no miró a Caín» (*Gn* 4, 4). Pero juntamente vibran aquí un pasaje de los salmos: «Mira al rostro de tu Cristo» (*S* 83, 10), y el recuerdo del Magníficat de María: «Miró a su humilde esclava» (*Lc* 1, 48; cf. *S* 30, 8). Por estos pasajes de la Escritura se ve cómo el mirar de Dios significa la gracia de Dios. La dignación graciosa de Dios se designa bajo la imagen de su mirada.

La estrofa del canon *supra quæ* pide que nuestra oblación tenga ante Dios la misma aceptación que tuvieron las de Abel, Abraham y Melquisedec. Abel es llamado *puer iustus*. *Puer,* en griego *pais,* ha de traducirse por «siervo». El siervo, en la familia patriarcal, es tenido como un hijo. Cristo mismo llamó justo a Abel (*Mt* 23, 35). Es más, este hombre de los primeros tiempos lleva rasgos de Cristo, pues también el Señor, en momento solemne de su pasión, fue proclamado justo (*Mt* 27, 19 24). De ahí se sigue como consecuencia evidente que, si los dones del que era mera figura fueron aceptados, ¡cuánto más la oblación de Cristo, el justo en persona! Abraham es llamado *Patriarcha noster*. Efectivamente, él es también tronco del nuevo pueblo de Dios, pues los hijos de la promesa se han convertido en herederos (*Ga* 3, 29). Junto está el nombre de Melquisedec. Es notable que se le llame *summus sacerdos*, aun cuando nunca tuvo ni pudo tener la dignidad de sumo sacerdote. Aquí se cita la epístola a los hebreos, que llama a Melquisedec *sacerdos Dei summi* = «sacerdote del Dios altísimo» [/114] (7, 1), pero a la vez se introduce en la cita la variación: *Summus*

sacerdos tuus Melchisedec. Probablemente se trata de hacer resaltar el carácter de figura de Cristo, y Cristo, en la discusión del pasaje correspondiente de *Hebreos*, es llamado sumo sacerdote.

Toda esta mención de los patriarcas es de carácter paulino. Percibimos ecos y resonancias de las epístolas a los hebreos, a los gálatas y a los romanos. Sin embargo, estas reminiscencias producen más bien la impresión de un contrapunto a la solemne proclamación en el momento de la consagración, de la nueva y eterna alianza. La auténtica sucesión del nuevo pueblo de Dios, el cumplimiento de la promesa, la sustitución de las figuras por la realidad, se anuncia aquí de todo en todo dentro del espíritu de la teología del nuevo Testamento ¡y más señaladamente, de la teología paulina. y también en esta referencia a la antigua alianza y a sus deseos de Cristo resuena la palabra de la bienaventurada y dulce presencia: *Ecce adsum*!

Como ya quedó indicado, fue san León Magno quien añadió las palabras finales *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*. Con ellas caracteriza el sacrificio de Melquisedec. La disposición del oferente y la naturaleza, cuyo autor es Dios, de la oblación de pan y vino justifican los calificativos de san León Magno. El gran papa los dirigió contra los maniqueos, hostiles a la naturaleza, de suerte que lograron que en la ofrenda se renunciara al vino, del que ellos abominaban.

En Rávena, en San Apolinar *in classe*, se halla un mosaico del siglo V que representa nuestra estrofa *supra quæ*. *Melquisedec* está junto al altar como obispo y Abel se apresura con un cordero, Abraham viene con su hijo. El cuadro, con su grave solemnidad, nos hace sentir la majestuosa gravitas de nuestra estrofa. Hablamos la lengua de la antigüedad cristiana y en esta lengua del pasado expresamos pensamientos y recuerdos de la historia santa de la antigua alianza. Este encuentro nuestro con la historia del antiguo Testamento y la antigüedad [/115] cristiana ilustra la palabra *et plebs tua sancta*. De, cada pueblo es inseparable su historia. No podemos sentirnos pueblo de Dios sin afirmar su historia. Ahora bien, la historia es a la vez peso, pues lleva consigo mucho elemento muerto. Y gracia, pues atestigua y lleva consigo manifestaciones sin cuento del amor de Dios.

Supplices

La petición en favor de la ofrenda expresada en la anterior estrofa sube todavía de punto, pues se convierte ahora en solemne oblación del Cordero sacrificado. Con ello se anticipa ya un nuevo tema de la celebración eucarística, pues se pide

la participación en el sacrificio por medio de la comunión. La oblación se mira ya como banquete. Estas ideas se vierten en la estrofa *supplices* dentro de una forma que corresponde al capítulo 8 del *Apocalipsis* de san Juan.

Según el relato de Juan, en la liturgia del cielo se celebra el siguiente rito: el Cordero ha abierto el sello del libro de la vida. El homenaje ante el Cordero retumba por el templo de la eternidad: «Cuando el Cordero hubo abierto el séptimo sello se produjo un silencio en el cielo, como de media hora. Y vi a los siete ángeles que están en el acatamiento de Dios y les fueron dadas siete trompetas. Y vino otro ángel que se puso junto al altar con un incensario de oro, y le fue dada gran cantidad de incienso, a fin de que pusiera las oraciones de todos los santos ante el altar de oro, que está delante del trono de Dios. Y el humo del incienso, que son las oraciones de los santos, subió de mano del ángel ante el acatamiento de Dios» (*Ap* 8, 1-4).

La Iglesia orante tiene ante los ojos esta misteriosa celebración de la liturgia celeste. En medio de nosotros acontece lo que tan frecuentemente se ha representado en la arquitectura de nuestros templos. El barroco ha cubierto las bóvedas y cúpulas de sus construcciones [/116] con lienzos gigantescos, y en ellos ha mostrado el cielo abierto. En cierto sentido, «ha pintado abiertos» los techos. El gótico, en cambio, allí donde según cálculo y sentimiento había de concluir la cúpula, ha comenzado aún a construir hacia arriba. Por encima del edificio inferior abierto ha colocado otro lanzado a lo alto y lo ha decorado con múltiple ornamentación, sobre todo con el *mare cristalleum* de sus ventanales, como una copia del cielo. Tal es en todo caso la idea arquitectónica de la catedral de Colonia. El cielo se ha abierto sobre el altar: «¡Aquí está el tabernáculo de Dios entre los hombres!» (*Ap* 21, 3).

A este cielo abierto sobre el altar mira ahora la Iglesia orante. Ve a Dios sentado en su trono, y con los ancianos y los ángeles se postra ante su acatamiento: *Supplices te rogamus, omnipotens Deus* = «Profundamente postrados te rogamos, oh Dios omnipotente». La Iglesia mira al ángel de la oración que llevaren sus manos las oraciones y ofrendas del pueblo santo de Dios: *iube hæc perferri per manus sancti angeli tui* = «haz que esto sea presentado por manos de tu santo ángel». La estrofa habla humildemente de las oraciones y ofrendas del pueblo de Dios con la antiquísima palabra arcana *hæc* = «esto». Ahora está contemplando la Iglesia al ángel que se dirige al altar de oro, delante de Dios: *in sublime altare tuum, in conspectu divinæ maiestatis tuæ* = «sobre tu sublime altar, ante el acatamiento de tu majestad».

¿Quién es este ángel? El mismo que viera Juan, el ángel de la oblación celeste. En la fiesta de san Miguel emplea la liturgia el anterior texto en alabanza al glorioso arcángel. Sin embargo, el rostro velado de luz de este ángel de la

oblación delata misteriosamente los rasgos de otro. ¿No llama Malaquías al Mesías «ángel de la alianza»? (*Ml* 3, 1). ¿No habla Isaías del Redentor, en la versión familiar a la liturgia, como del «ángel del gran consejo»? (*Is* 9, 6, versión de la liturgia). ¿No gustan los escritos de la primitiva Iglesia de dar a Cristo [/117] el título de «ángel»? (Hermas, *Pastor* V, 1, 6; VI, 2). ¿Y no llaman también «ángel» al obispo, representante de Cristo? (*Ap* 2, 1 8 12 18; 3, 1 7 14). Cierto que nos resistimos reverentemente, con santo Tomás y la alta escolástica, a establecer absolutamente la equivalencia: «Cristo es el ángel». Sin embargo, las misteriosas alusiones pudieran conducirnos a la sospecha y la interrogación: ¿No pudiera, por medio de este ángel, significarse al Señor mismo?

¿Qué lleva en sus manos el ángel de la oblación? La palabra arcana *hæc* = «esto» designa primeramente los dones naturales, signos de nuestra consagración a Dios. Pero estos dones hace tiempo que se han transformado: Cristo se ha hecho oblación nuestra a Dios.

¿Cuál es el altar ante el acatamiento de Dios? Oigamos la respuesta del Pontifical: *Altare nostrum est Christus* = «nuestro altar es Cristo» (*De ord. Subdiaconi, Admonitio*). Nuestra ofrenda no se deposita sobre altar edificado por mano de hombre. Nuestro altar es Cristo mismo.

Así pues, aunque no se le nombra explícitamente, nuestro Señor y Redentor camina por entre esta visión, y por entre las nubes luminosas de la gloria lo reconocemos juntamente como sacrificio, sacerdote y altar de la nueva alianza.

Ahora, sin embargo, la visión apocalíptica de esta estrofa toma un giro totalmente distinto al de su modelo. El *Apocalipsis* prosigue. «El ángel tomó el incensario y lo llenó de fuego del altar y lo arrojó sobre la tierra y estallaron truenos y gritos y relámpagos y gran terremoto» (8, 5). ¡Comienza la parusía del juicio! En el canon, en cambio, del altar del cielo se toman la carne y la sangre santísimas del Hijo de Dios, que luego se nos distribuirán y serán para nosotros fuentes de bendición y gracias celestes. ¡Es la parusía de la misericordia!

Reconocemos, pues, a Cristo, nuestro Redentor, como sacrificio, sacerdote y altar; pero a la vez como oblación y alimento nuestro. Todo ello queda resumido en las [/118] palabras, tan corrientes para nosotros y tan llenas de sentido: *Per eumdem Christum Dominum nostrum*. Lo que el Señor prometió a Natanael al llamarlo, se cumple ahora en la santa misa: «Veréis el cielo abierto» (*Jn* 1, 51).

¡Qué oración llena la boca de la Iglesia! ¡Oración penetrada de visiones celestes, oración que se despliega en rica teología y permanece, sin embargo, tan sencilla! El secreto de esta oración, su rasgo esencial es que la Iglesia ora a Dios con palabras de Dios. De la sagrada Escritura hace oración. Si nosotros comprendiéramos y aplicáramos este secreto, ¡qué sana sería nuestra oración!

Memento etiam

Un torrente de bendición brota del áureo altar de la eternidad y se derrama sobre la tierra. Así lo contemplábamos en la estrofa *supplices*. La mirada de lar Iglesia acompaña este río de gracias, desciende con él y alcanza ahora, en el circuito de la comunidad orante, las fosas de los muertos. Del maternal corazón de la Iglesia sale la súplica en favor de sus hijos e hijas dolientes en el lugar de purgación: *Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum, qui nos præcesserunt* = «Acuérdate, Señor, de tus siervos y siervas que nos han precedido».

Este memento de difuntos no tuvo lugar fijo en el canon hasta la alta edad media, ni se rezaba tampoco en todas partes ni todos los días. Primero se reservó a las misas privadas y de difuntos. Los domingos había de omitirse, siquiera por la peregrina opinión, que en ocasiones se profesaba, de que el día del Señor se concedía a las almas del purgatorio un día de descanso en sus penas. Sin embargo, el memento de difuntos habla en sus fórmulas la lengua de los tiempos primitivos y está penetrado de su espíritu. Hoy día está indisolublemente unido a la disposición y orden del canon.

[/119] El memento de difuntos se divide a su vez en dos partes: la lectura de las listas, cuyo recuerdo se ha conservado en la notación «N. N.» y en la oración en silencio, y la súplica final» del celebrante. En Renania se había conservado hasta nuestros días una lectura ocasional (por ejemplo: cada cuatro años) del registro de los difuntos, después de la predicación; terror para los asistentes, cuando después de largo sermón había que escuchar la lista interminable de los muertos.

El memento de difuntos habla de los *qui nos præcesserunt cum signo fidei* = «de los que nos han precedido con el signo de la fe». Este signo de la fe es el sello o carácter del bautismo. Se ora, pues, por los bautizados, por los hijos e hijas de la Iglesia. Pero aquí entran, naturalmente, en sentido lato, todos los hijos de la Iglesia por el espíritu, aunque externamente no parezca que pertenecen a ella. La estrofa dice de ellos que «duermen el sueño de la paz» = *dormiunt in somno pacis*. Con ello se alude al tranquilo sueño de la muerte, no a la eterna paz del cielo, que no han alcanzado todavía. Para todos aquellos cuyos nombres fueron leídos y para todos los que descansan en Cristo (*ipsis et omnibus*), formula ahora el celebrante la súplica de que se les conceda «el lugar del refrigerio, de la luz y de la paz». El cielo es aquí designado, con una palabra del antiguo Testamentos como lugar de refrigerio (*S* 65, 12; *Sb* 4, 7; *Jr* 6, 16). También a Cristo le es familiar esta imagen, a la que alude en la parábola del rico glotón y el pobre Lázaro (*Lc* 16, 24). El cielo se llama lugar de luz por oposición

a las tinieblas del lugar de castigo (*Mt* 22, 13). El cielo es paz. Así lo llama el libro de la Sabiduría, cuya palabra tan frecuentemente repetimos en el oficio de los mártires: «Pero ellos están en paz» (*Sb* 3, 3).

La Iglesia orante intercede por la Iglesia doliente. Un momento antes ha hablado el canon del cuerpo y la sangre de Cristo, fuente de toda gracia. De ahí se desliza insensiblemente el pensamiento a los difuntos, pues en la gran promesa de la eucaristía, en Cafarnaúm, el [/120] Señor dijo: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré el día postrero… El que comiere de este pan, vivirá eternamente» (*Jn* 6, 55, 59). De ahí que la mención del pan de vida traiga la petición de la vida eterna para los difuntos.

También la visión apocalíptica de la estrofa *supplices* nos mueve a la intercesión por la Iglesia paciente. Allí se dice, después de describirse la apertura del quinto sello del libro de la vida: «Vi bajo el altar las almas de los que fueron muertos por causa de la palabra de Dios... y gritaban» (*Ap* 6, 9). Los mártires claman por el juicio de la ira de Dios. Así nosotros, después de contemplar el altar del cielo, oímos las voces de nuestros difuntos que descansan bajo el altar. Sin embargo, ellos claman por el juicio de la misericordia, cuyos efectos se muestran en el santo sacrificio.

La Iglesia orante y oferente se acuerda de la Iglesia purgante. Este recuerdo no pretende ser una súplica que interrumpa el curso de la gran oración de acción de gracias. También con este memento expone la Iglesia una justificación de su oblación a Dios. Por estar ella delante de Dios como la total comunión de los santos que comprende también a los difuntos, puede contar con la mirada de gracia.

Tan importante, tan preciosa es la oración por los difuntos. Ella nos da la prueba de la auténtica comunión de la Iglesia. ¿Nos damos siempre cuenta de ello?

Nobis quoque

La gracia que fluye del sacrificio se implora primero para la comunidad entera, luego para los difuntos, ahora para los siervos pecadores. Más que ninguna otra, parece romper esta estrofa la disposición de la oración eucarística. Parece tratarse ya sólo de petición, no de oblación y alabanza. Más también que ninguna otra parte del canon, parece ser ésta mera repetición.

[/121] De ahí la sensación de fatiga y falta de interés.

Mas ahora descubrimos un nuevo título para este texto: oración del clero celebrante en favor de sí mismo. Así lo ha demostrado la más reciente

investigación. Cuando consideremos el ideal sacerdotal del canon, nos ocuparemos más despacio en ella como oración del sacerdote (v. p. 167).

En su origen, esta súplica de los celebrantes en favor propio estaba sin duda destinada más bien a las misas privadas. Con el memento de difuntos hubo de anclarse definitivamente en el canon. Como el memento, parece ser un apéndice del *supplices* una continuación de la petición de la bendición celeste.

Si el *nobis quoque* es una súplica del clero por sí mismo, esta estrofa se inserta orgánicamente en la imagen de la Iglesia que se nos traza en el canon. Como ya hemos visto, forma la contrapartida de la mención de la jerarquía antes de la consagración.

Pero también dentro del movimiento ideal de la oración eucarística ocupa esta estrofa su puesto. Las ofrendas son presentadas como símbolo de la consagración a Dios de la Iglesia. No pueden faltar las ofrendas del clero, pero necesitan de una recomendación especial, pues son ofrendas de *peccatores famuli*. Esta súplica está movida por una profunda humildad, no por una personal conciencia jerárquica. Por esta humilde súplica en favor propio, que es a la vez acusación y condenación de sí mismo, quisiera el clero asegurar la aceptación del sacrificio. Muchos grandes testigos e intercesores del sacrificio de alabanza han desfilado ya. En cierto modo, el sacerdocio se convierte ahora en testigo e intercesor negativo : a pesar de sus culpas, el sacrificio llegará a Dios y nos obtendrá sus bendiciones.

La gracia y la bendición ahora imploradas valen tanto como la «comunión con los santos». Por eso aparece aquí nuevamente una procesión de santos. A su cabeza va san Juan Bautista, a quien siguen siete mártires y siete santas vírgenes y mujeres. Este doble número de [/122] siete con su corifero Juan Bautista completa, hasta llegar al venerable número de cuarenta, los veinticinco santos del *communicantes*. Una vez más cabe reconocer en la formación de estas listas de santos la mano ordenadora de san Gregorio Magno.

En el texto de la estrofa son de notar algunas expresiones. La expresión *peccatoribus famulis* forma una unidad. La rúbrica que prescribe pronunciar en voz alta las tres primeras palabras de la estrofa ha hecho que se pierda la conciencia de esa conexión y que sea corriente una traducción errónea: «A nosotros pecadores, siervos tuyos». En realidad, hay que entender *peccatoribus* como adjetivo: «A nosotros, siervos tuyos pecadores». Las palabras *partem aliquam et societatem* tienen igualmente que desligarse de su coordinación, y su traducción debiera ser: «pequeña parte en la comunidad». Por último, hacia el final de la estrofa, *non æstimator meriti* no significa, como dice la traducción usual: «no consideres nuestro mérito». *Meritum* equivale en realidad a «lo que se merece», y esto puede ser recompensa o castigo. Aquí hay que tomar *meritum*

como equivalente a *demeritum*: «no consideres nuestra culpa».

Si consideramos la estrofa *nobis quoque* como una oración en favor del clero, no podremos menos de dedicarle particular atención. Todo el celo del apóstol y pastor de las almas, toda la lucha por la verdad, todo el ardiente amor a Dios y a las cosas de Dios puede holgadamente entrar en esta oración. Pero juntamente surgen para nosotros algunas preguntas: ¿Somos personalmente un ornamento o una deshonra para la Iglesia? ¿Está en manos puras la oblación de la Iglesia?

Per quem hæc omnia

Las oraciones ligadas a la visión del *Apocalipsis* del *supplices* han terminado. En la estrofa *supplices* se ha hecho mención del cuerpo y la sangre del Hijo. Sobre [/123] esta mención se vuelve ahora nuevamente. El relativo de *per quem hæc omnia* no se enlaza con la conclusión de la estrofa *nobis quoque*, sino con las palabras que nos hablan del cuerpo glorificado del Señor. Y hasta pudiéramos remontarnos más arriba y poner el *per quem* como paralelo al prefacio: *per Christum... per quem maiestatem tuam laudant, per quem hæc omnia*. En este caso podemos saludar la conclusión al final del *nobis quoque* como grata acentuación del pensamiento nuclear del prefacio: ¡Por Cristo!

La breve estrofa nos llama particularmente la atención en la bendición de los santos óleos en las catedrales el jueves santo. Después del *nobis quoque*, el obispo se traslada a la consagración de los óleos de los enfermos. La rúbrica prescribe que después de la oración de la bendición no se añada *Amen*, a fin de poder proseguir inmediatamente en el altar: *Per quem hæc omnia*. De modo semejante, en este lugar se han conservado costumbres diocesanas: el cordero pascual, las uvas y el pan de santa Águeda se bendicen aquí en determinadas fiestas. Por donde se ve que la estrofa *Per quem hæc omnia* pertenece a la bendición de las oblaciones naturales o en especie. Antiguamente, al ofertorio no sólo se presentaban dones destinados inmediatamente a la celebración eucarística, sino también otros para el sustento de los pobres, de la casa dé Dios y del clero. Estas ofrendas se depositaban cerca del altar, como aún hoy, en regiones campesinas, se pone la bandeja con las oblaciones en dinero sobre el altar y hasta, en una colecta, el dinero mismo se coloca sobre el altar. Este uso, de tan profundo sentido, habría de conservarse por lo menos de modo que las oblaciones en dinero se dejaran de manera digna en la proximidad del altar; y no desaparecieran en la sacristía o en cualquier caja o cepillo. El destino u ordenación de estas ofrendas al altar y culto divino debiera hacerse de algún

modo visible.

Todos estos dones (*hæc omnia*) reciben su bendición después de que los escogidos para materia del sacramento [/124] han recibido la suprema bendición de la consagración.

El martirologio de Navidad canta la venida del Señor *ut mundum piissimo suo adventu consecraret* = «para consagrar o santificar al mundo con su benignísimo advenimiento». Las oblaciones representan el mundo natural. Aun cuando ya no se usan oblaciones en especie; y del antiguo ofertorio sólo han quedado las ofrendas en dinero y sobre todo las especies de pan y vino, siempre es cierto que ellas representan a la naturaleza dentro del santuario. Por eso su bendición en el canon significa una contribución a la *consecratio mundi*. La renovación de la creación que la encarnación inició se cumplió por la cruz y el triunfo del Verbo hecho hombre; pero por la representación del sacrificio de la cruz se aplica y cobra eficacia en cada uno. De la eucaristía procede, pues, la santificación del mundo.

La estrofa *supplices* levantó las bóvedas de la casa de Dios y abrió el cielo sobre el altar. Ahora la estrofa *per quem* taladra también las paredes de la casa de Dios. El mundo entero se tiende en torno al altar que contiene el pan de la vida eterna y el cáliz de salud perpetua. Por un momento, el minúsculo altar se convierte en centro del cosmos. Toda la naturaleza recibe la bendición por medio de Cristo, que vino la vez primera y repite ahora su venida: *ut mundum piissimo suo adventu consecraret*.

¿Cómo suenan las palabras de bendición de la Iglesia orante que desde el altar han de llegar al mundo que abre y se dilata ante el mismo? *Hæc omnia semper bona creas* = «Todo esto tú lo creas constantemente y es bueno». *Bona* ha de entenderse como descripción del objeto y efecto de la actividad creadora: «Tú lo creas todo bueno». Aquí está el fundamento de lo que sigue: puesto que ha salido de la mano de Dios, de la bondad de Dios, el mundo tiene derecho a la bendición de Dios. *Sanctificas* = «santificas». Aparece la palabra de la *consecratio mundi* en su sinónimo. *Vivificas* = «vivificas». Dios llena las cosas terrenas de nueva vida, pues las destina a que nos ayuden a alcanzar la vida eterna. [/125] *Benedicis* = «bendices». Dios pronuncia sobre las cosas la palabra de su bondad a fin de que por ellas caigamos nosotros en la cuenta de su amor de padre. *Præstas nobis* = «nos las regalas», a fin de que por ellas podamos sostener nuestra vida temporal y alcanzar la eterna.

También en esta mirada sobre el cosmos nos viene el recuerdo del Apocalipsis, que tan a menudo comenta el canon: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra pasaron, y ya no hay mar. Y

vi la ciudad santa de Jerusalén, nueva, que bajaba del cielo» (*Ap* 21, 1 s). Esta renovación del mundo ha empezado con la venida eucarística del Señor y lleva ya en sí el germen de la venidera novedad. El gemido de la creación de que habla san Pablo en la carta a los romanos ha hallado ya parcialmente respuesta en la libertad y gloria que se nos da por el altar (*Rm* 8, 21 s).

¡Gran consuelo para nosotros! Sobre todo trabajo de los hombres, sobre todas las cosas de este mundo, sobre chimeneas y máquinas, sobre campos y viñedos, sobre minas y bolsa, sobre libros e imprentas, sobre las salas de estudio y los solares de construcción, sobre la tierra y el mar se cierne la bendición que viene del altar como un toque de campanas, como una nube de incienso, como un rayo de sol. Todo está bendecido por Cristo y por el sacrificio de Cristo.

¡Gran llamada a nuestro celo! Todo está bendecido por Cristo. Luego, llevémoslo todo á Él. No nos dejemos encadenar por las cosas. Conquistémoslas, apoderémonos de ellas y llevémoslas al santuario y a Cristo. La conquista del mundo parte del altar.

¡Una llamada también a nuestra caridad! Las oblaciones de caridad para los pobres fueron un tiempo bendecidas por medio de esta estrofa del canon. Aun ahora, todo ágape recibe de la eucaristía su bendición, toda obra caritativa recibe aquí, del corazón del Salvador, su auténtico calor de amor.

Puede darse también a la estrofa *per quem* un sentido [/126] totalmente distinto. Contemplamos los dones naturales de pan y vino. Han sido creados por Dios. Pero en este momento están santificados de manera incomprensible. Han quedado henchidos por el torrente de la vida divina. Sobre ellos se ha pronunciado la milagrosa palabra de bendición de la consagración. Pronto se nos van a distribuir como comida y bebida divinas. Así, la estrofa, como nota J. A. Jungmann, se convierte en una acción de gracias por la consagración, en un himno jubiloso al santísimo sacramento.

Per ipsum (doxología)

La doxología ha empezado ya en la estrofa *per quem*. Sin embargo, su tema peculiar, la *doxa*, la gloria y alabanza a Dios, no ocupa lugar dominante hasta las palabras *per ipsum*. Esta alabanza se inició ya en el prefacio con la acción de gradas por Cristo. Ahora, ese tema central de la oración eucarística es llevado hasta el fin. Pudiera decirse que la sinfonía de la alabanza de Dios se desenvuelve una vez más en esta frase final entre altos acordes.

Omnis honor et gloria, todo honor y gloria es tributado a Dios Padre. Por cinco veces se entona en el Apocalipsis este himno de alabanza (4, 9 11; 5, 12 s;

7, 12). *Honor* corresponde a la palabra griega timé y estaría mejor traducido por «reverencia». *Gloria* es el griego *doxa*, que, en latín, se traduce también por *claritas*. Es el alemán *Herrlichkeit*. La gloria de Dios es el fin de la creación. San Ignacio de Loyola estampó en el «Principio y fundamento» de sus Ejercicios la frase lapidaria: *Homo creatus est ut laudet* = «El hombre ha sido creado para alabar». Este fin de la creación quedó perturbado por el pecado. Por Cristo, por su sacrificio en la cruz, la creación fue de nuevo reducida a su fin. Esta vuelta del cosmos, del hombre sobre todo, se ve clara en su incorporación a la alabanza divina en el sacrificio [/127] de la misa. Aquí el hombre, con todo lo que es y tiene, se ofrece a Dios Padre en acto de adoración y acción de gracias y se ofrece por las manos de Jesucristo, que está sacramentalmente presente y puede por ende unir el sacrificio del hombre con su propio sacrificio y ponerlo sobre el altar, ante el acatamiento divino. De ahí que con santo orgullo pueda el hombre hablar de «todo honor y gloria» tributados a Dios.

Per ipsum, por mediación de Él. Esta alusión a Cristo mediador repite el lema del prefacio, repite el *per quem* que acaba de pronunciarse. La imagen de la epístola a los, hebreos surge una vez más ante nuestros ojos: Por el mediador de la nueva alianza (*Hb* 9, 15) hemos entrado en el sanctasanctórum.

Sin embargo, el *per* sube aún de punto: *cum ipso*. Cristo, no es sólo nuestra puerta para Dios, no es sólo nuestro representante. Se ha hecho también nuestro hermano, semejante en todo a nosotros (*Hb* 2, 17). Ha bajado a nosotros como nuestro *Emmanuel* – «Dios con nosotros» (*Is* 7, 14; 8, 8). Tenemos con Él parentesco de hermanos y por eso podemos levantar con Él nuestra voz para alabar a Dios.

Tampoco esto es bastante. *In ipso* = «en Cristo», vamos al Padre. En la Iglesia nos hemos convertido en miembros suyos. En Él vivimos nuestra vida sobrenatural. Ahora, en el ofertorio, hemos depositado nuestros dones sobre el altar como símbolo de nuestra propia oblación. Dios ha transformado estos dones en el cuerpo y la sangre de Cristo. Nuestra oblación y, consiguientemente, nosotros mismos hemos entrado simbólicamente en Cristo. Estamos en Él: *in ipso*. Él nos ha convidado a un banquete sagrado. Allí nos uniremos con Él de manera incomprensible cuando nos dé su cuerpo por comida, a fin de que estemos «nosotros en Él y Él en nosotros». En Cristo, nuestro mediador, nuestro hermano y nuestra cabeza, ofrecemos la alabanza al Padre.

También pensamos en nosotros mismos. Esta alabanza al Padre la cantamos *in unitate Spiritus Sancti* = «en [/128] la unidad del Espíritu Santo». Estamos acostumbrados a entender esta frase en sentido exclusivamente trinitario: gloria al Padrea que es uno con el Espíritu Santo. Sin duda, la fórmula es profundamente

trinitaria. Sin embargo, primera e inmediatamente ha de ser leída en sentido eclesiológico. La fórmula «en la unidad del Espíritu Santo» designa la Iglesia. La palabra *unitas Spiritus* está citada de la epístola a los efesios (4, 3: *servare unitatem Spiritus*). La tradición ha entendido de la Iglesia esta palabra. Así dice, por ejemplo, san Juan Crisóstomo: «¿Qué quiere decir unidad del Espíritu? Se nos da el Espíritu para unir a los que están separados por las costumbres y la raza... Todos se hacen uno con más fuerza que el cuerpo es uno» (*in epist. ad Eph.*, cap. 4, hom. 9, 3; *PG* 62, 72). San Basilio acuña la expresión: «el cuerpo de Cristo en la unidad del Espíritu» (*lib. de Spir. S.* XXVI 61; *PG* 32, 181). San Agustín llama a la Iglesia *societas Spiritus* y afirma: «La sociedad de la unidad de la Iglesia es obra del Espíritu Santo» (*Sermo* 71, XIX, 32; XX, 33; *PL* 38, 463). Toda la doctrina sobre el Espíritu Santo como alma del cuerpo místico de Cristo desemboca aquí. Así, también la liturgia llama a la Iglesia: *Sancto Spiritu congregata* = «reunida por obra del Espíritu Santo» (*fer IV Quatt. Temp. Pentec.*), El canon de Hipólito de Roma, en el lugar que corresponde a nuestro canon, dice sencillamente: *in sancta ecclesia tua*. Así, dedúcese como sentido de la conclusión del canon: «Por Cristo, en la Iglesia, se da a Dios Padre todo honor y gloria».

Tal vez tengamos que hacer resaltar todavía la palabra *est*. El honor y la gloria han sido ya tributados al Padre por el sacrificio de Cristo, representado en el altar. La gloria del Padre *está ahí*, está ante el trono del Padre en la figura luminosa de Cristo, pero del Cristo entero, de la cabeza y de los miembros. La gloria está ahí y permanecerá por toda la eternidad, como Cristo y su obra permanecen también eternamente.

Toda la dogmática, en trama apenas separable, se halla [/129] entretejida en esta doxología: la doctrina sobre Cristo, mediador y hermano nuestro, la doctrina de nuestra incorporación a Cristo y de su cuerpo místico, animado por el Espíritu Santo, es decir, toda la eclesiología, la doctrina sobre la eucaristía y el sacrificio, la doctrina sobre la creación y la antropología, y, sobre todo, el dogma de la Trinidad han contribuido a este himno final de la oración eucarística. Pudiera rotularse esta doxología: *Summa rei christianæ* = «suma o síntesis de la doctrina cristiana». Tenemos aquí dogma hecho oración. A nosotros nos toca ser dogma hecho vida por la virtud de aquel que se ha hecho presente sobre el altar.

Amen

Sobre esta al parecer insignificante palabra que cierra la oración eucarística, escribió Pío XII, en su encíclica *Mediator Dei* sobre la sagrada liturgia:

«Consideren los fieles a qué dignidad los eleva el sagrado bautismo y no se contenten con participar en el sacrificio eucarístico con la intención general que conviene a los miembros de Cristo e hijos de la Iglesia, sino que libre e íntimamente unidos al Sumo Sacerdote y a su ministro en la tierra, según el espíritu de la sagrada liturgia, únanse a él de modo particular en el momento de la consagración de la hostia divina y ofrézcanla conjuntamente con él cuando son pronunciadas aquellas solemnes palabras: «Por Él, en Él y con Él, a ti, Dios Padre omnipotente, sea todo honor y gloria por los siglos de los siglos», a lo que el pueblo responde: «Amén». No se olviden los cristianos de ofrecerse a sí mismos con la divina Cabeza crucificada, así como sus preocupaciones, dolores, angustias» miserias y necesidades» (versión oficial).

Lo que el sacerdote ha pronunciado como instrumento de Cristo, como boca del Sumo Sacerdote, lo confirma el pueblo con el antiquísimo *amen* «así es», «sí». La exclamación indica un gozoso asentimiento a la doxología: [/130] «Honor y gloria es al Padre por Cristo en la Iglesia». El sacerdote ha ofrecido a Dios esta alabanza por medio del sacrificio y ha consagrado a Cristo la comunidad. La comunidad, con su amen, pronuncia su «sí», al sacrificio. Ahora confirma lo que ya en el ofertorio quería expresar: «Tuyos somos, Señor.» Todo el que pronuncia este *amen* afirma con él la alabanza y el sacrificio.

Así, no se exagera cuando se dice que este *amen* es la palabra más importante que pronuncia el pueblo en la santa misa. Aun cuando en la celebración, de la misa reinara completo silencio, este único amen debiera ser pronunciado por todos en voz alta. Pero entonces todo el amor y rendimiento y alabanza de cada uno de los asistentes tendría que verterse dentro de este *amen* = «amén, sí», todo honor y gloria al Padre, también en mi vida, en mis dolores, en mis obras.

[/131] VI. Las ceremonias del canon

Sería sorprendente que a las sencillas y sobrias palabras del canon y a toda su seca actitud general correspondiera un rito llamativo y fastuoso. No. Las ceremonias que acompañan el canon son escasas y reservadas. También ellas forman una escuela de santa *sobrietas*, cuño y firma de toda nuestra liturgia. Sin embargo, se trata de una *ebria sobrietas*, de una sobriedad saturada por la plenitud de pensamiento.

Actitud de orantes

El primer rito que advertimos es la actitud de orantes. En la mayor parte de los textos sagrados toma el celebrante esta postura.

El sentido de esta actitud se ha explicado muchas veces y apenas si necesita explicación, pues ese gesto, esa postura se comprende intuitivamente en cualquier parte de la tierra. Las manos se levantan al cielo, a Dios. Así se empieza por el *sursum corda*. Las manos levantadas significan, pues, la elevación de los corazones a Dios.

Esta interpretación espontánea puede bastar. Detengámonos, sin embargo, un momento en ella. ¿No levanta las manos el que quiere rendirse a un poderoso? Así quiere demostrar que no lleva armas, que sus manos están indefensas. ¿No levanta las manos, no tiende los brazos a lo alto el que se halla en un apuro o necesidad? El que se está ahogando, el que cae, el que pide [/132] auxilio, trata de asir con manos y brazos algo de arriba. ¿Por qué? ¡Gesto primitivo de la humanidad! Acaso proceda de las oscuras profundidades del alma en que duermen aún reminiscencias de los albores de la historia de la humanidad, cuando el asirse de la fuerte rama de un árbol significaba salvarse del ataque de una fiera.

Pero luego nos ocurren imágenes más halagüeñas. ¿No se abren las manos hacia arriba para recibir? Así las tiende el mendigo al rico, que se sienta en elevada silla, para recibir de él la limosna. Imagen más delicada: ¿No extiende el niño hacia arriba sus bracitos y manos cuando corre a su madre para abrazarla? En este caso, el gesto del orante sería como el comienzo de un abrazo. Es un gesto

de amor de niño, de amor filial.

Así pues, esta actitud de orante que toma el sacerdote durante el canon es como un finísimo tejido cuyos hilos apenas si pueden desatarse: un tejido de rendida humildad, de angustiosa necesidad, de expectación suplicante, de íntimo amor de niño.

Pero a nuestras manos levantadas responden luego otras dos manos. Dos manos que bajan de lo alto hacia las nuestras, las manos paternales de Dios. Las manos divinas aceptan nuestra entrega, nos sostienen en nuestra necesidad, enriquecen nuestra pobreza y responden al abrazo de nuestro amor con más intimidad que una madre terrena abrazó jamás a su hijo. Nunca hemos de ejecutar este gesto de la oración sin pensar en esotras manos.

Aún podemos interpretar de otro modo la postura orante del sacerdote en el canon. Las pinturas de las catacumbas han representado una y otra vez a la orante cristiana. En cierto modo, se trata siempre de una imagen de la Iglesia orante, de un símbolo de la Iglesia. Así pues, el orante toma la figura de la *Ecclesia orans*. Aquí no habla ya este o el otro sacerdote. Aquí habla a Dios la Santa Madre que nos da el ser sobrenatural, la santa madre Iglesia. Así toma forma plástica lo que se dice en la estrofa *te igitur*: *pro ecclesia* celebra el sacerdote [/133] el gran sacrificio; en el sacerdote se presenta la Iglesia, la orante única, ante el acatamiento divino.

Aún tenemos que retroceder mucho, dejando atrás la época de las catacumbas, en la historia de la nueva alianza, hasta ver las imágenes que nos ha trazado la epístola a los hebreos. Estas imágenes intentan levantar el velo del templo de la eternidad y nos permiten dar una reverente mirada al sanctasanctórum de la gloria. Allí vemos al sumo sacerdote de la nueva alianza, sentado a la diestra del Padre (*Hb* 8, 1). Él vive para interceder por nosotros (*Hb* 7, 25). Él se presenta ante el Padre, y lleva su propia sangre preciosa (*Hb* 8, 12) en las copas de rubíes que son sus llagas, en el cáliz abierto de su corazón. La imagen de la *Ecclesia orans* se funde ahora con la imagen del que es su cabeza y cuya vida continúa ella sobre la tierra: con la imagen de Cristo. Así se convierte el sacerdote orante, con sus brazos dirigidos al cielo, en imagen del Sumo Sacerdote orante. Él, mediador, ofrece efectivamente en este momento el único gran sacrificio. El sacerdote desempeña el ministerio en lugar de Cristo, ora en lugar de Cristo (*2Co* 5, 20), está junto al altar *in persona Christi*. Así lo recuerda este gran gesto de la oración. Sin embargo, para que este gesto sea plenamente auténtico, las manos del celebrante han de llevar las copas de rubíes de las llagas. Las manos del sacerdote han de ser manos taladradas, taladradas de dolor por Cristo y por amor a Cristo, atravesadas por los clavos del trabajo por las almas, crucificadas por el sacrificio de sí mismo. *Stigmata Domini Iesu in corpore meo*

porto (*Ga* 6, 17). Así debiera poder decir, con san Pablo, el sacerdote celebrante. En otro caso, la imagen del Sumo Sacerdote orante se convierte, en el gesto de la oración del sacerdote en el altar, en pura exterioridad.

El rito de la alta edad media, conservado en las órdenes de cartujos y dominicos y corriente también, hasta la mitad del siglo XIX, en algunas diócesis alemanas, sacó las últimas consecuencias de la interpretación de la actitud [/134] orante referida a Cristo. El rito medieval prescribe extender las manos *ad modum crucis*. Se pensaba, pues, principalmente en el Sumo Sacerdote durante su oblación del sacrificio de la cruz. Se pensaba también en las palabras que san Pablo pone en boca de Cristo crucificado: «Todo el día he extendido mis manos a este pueblo que me contradice» (*Rm* 10, 21).

La postura orante se ha estilizado considerablemente en el rito romano. Ya Tertuliano advertía que «las manos no habían de levantarse demasiado alto ni llamativamente». Las figuras de orantes de las catacumbas muestran también el mismo noble pudor. Hay quienes se sienten tentados a fomentar esta estilización, mayormente cuando la merma del gesto es tal que apenas si delata ya nada de su sentido primitivo. Sin embargo, no hay por qué revocarla. Esta estilización del gesto responde al mismo espíritu de casta reserva que domina el texto del canon. Si se tomara una postura desmesurada de orante, tal postura estaría en contradicción con el espíritu del canon. Estaría en contradicción con la *mater Ecclesia*, que quisiera inculcar a sus hijos, en el desempeño del ministerio del altar, su misma casta nobleza, cuando les prescribe: «Las manos se extienden ante el pecho de manera que la palma de la una mire a la otra, con los dedos juntos, cuyas puntas no han de sobrepasar la altura y distancia de los hombros» (*Miss. Rom., Ritus serv. in celebr. missæ* V, 1). Más importante aún es la advertencia de la Iglesia a los nuevos ordenados de que la celebración de su misa ha de ser sin mácula: *immaculata* (*Pontif. Rom., De ord. presb.*, oración antes de la unción).

De tales principios de estilo debiéramos hacer normas de vida. ¡Qué lejos está del espíritu de la liturgia toda teatralidad, toda tendencia a la impresión y desmesura!

[/135] *Gestos subrayantes*

Juntamente con la actitud de orante, de tan profundo sentido, hallamos en el canon un grupo de gestos, de fácil comprensión, que tienen por objeto señalar, poner de relieve, subrayar la palabra pronunciada. Tales gestos no quieren otra cosa que servir al texto y hacer efectivo lo que éste expresa.

La primera estrofa del canon empieza: *Te igitur supplices rogamus ac*

petimus. Como *supplices* viene de *plicare* = «plegar», «doblar», la palabra expresa una postura de profunda inclinación. Y el rito la realiza, ejecutando aquí la inclinación profunda.

Lo mismo exactamente acontece al ocurrir por segunda vez la palabra en la tercera estrofa después de la consagración, en el *Supplices te rogamus*. Nuevamente se ejecuta, en efecto, la humilde inclinación indicada por el texto.

En la misma estrofa *supplices* se habla del altar: *ex hac altaris participatione*. De ahí que el celebrante bese reverentemente el altar para subrayar así, de manera viva, la palabra

Cuando seguidamente, en el mismo contexto, se dice: *Omni benedictione cœlesti et gratia repleamur*, se dramatiza el texto por medio del solemne signo de la cruz.

La súplica del clero por sí mismo empieza con las palabras: *Nobis quoque peccatoribus famulis tuis*. Confesamos que somos siervos pecadores. ¿Cómo pudiéramos subrayar más eficazmente nuestra confesión que por el golpe de pecho, gesto primitivo para reconocer la propia culpa?

Aquí podemos citar una vez más el alegorismo de la edad media. La edad media entendió el golpe de pecho, al *nobis quoque*, de modo más dramático que nosotros en nuestra objetivá "interpretación. Efectivamente, en la inclinación de cabeza a las palabras finales del memento de difuntos: *per Christum Dominum nostrum*, quiso [/136] reconocer el punto culminante de la pasión, cuando Jesús «inclinó su cabeza y entregó su espíritu». Luego, como en el canon a la inclinación de cabeza sigue la *percussio pectoris*, pudo pensar, en consecuente ejecución de este dramatismo, en el centurión al pie de la cruz, que, conmovido a la muerte de Jesús, se dio golpes de pecho y le reconoció Hijo de Dios.

Hoy preferimos las explicaciones objetivas. La inclinación de cabeza al nombre de Cristo pudiera ser meramente un resto de un uso más antiguo que prescribía la inclinación de cabeza no sólo al nombre de Jesús, sino también al título de Cristo. Así mismo, cuando poco después nos damos el golpe de pecho, no pensamos en el centurión al pie de la cruz, sino en nuestra propia culpa.

De una cosa, sin embargo, tenemos que darnos cuenta. Una cosa podemos aprender tanto del dramatismo alegórico de la edad media como de la dramatización por extremo sobria de los ritos sencillos: el texto santo no es sólo palabra. Aquí acontece algo. Aquí se representa el más poderoso drama de la historia universal. Y en él somos nosotros los actores. Las palabras encierran una acción que pone en movimiento cielo y tierra.

Y entonces cobran las palabras tal fuerza y vigor, que nos parece imposible recitarlas sólo de corrida. Estamos celebrando esas palabras y los sencillos ritos nos señalan el camino para su celebración.

Gestos retóricos demostrativos

Lo que hasta aquí hemos considerado han sido gestos que se entienden casi por sí mismos. Pero nos encontramos también en el canon con otro grupo de ceremonias que de pronto nos resultan incomprensibles, tan incomprensibles, que ya al concilio de Trento fue presentada una moción sobre la conveniencia de abolirlas. Se trata de las numerosas cruces practicadas sobre la oblata. [/137] Tácitamente damos por supuesto que el signo de la cruz es gesto de bendición y sólo eso. En este caso es difícil comprender cómo, después de la consagración, es decir, después que la oblación ha recibido ya la suprema bendición –la de la consagración–, se hagan aún cruces de bendición sobre ella. Más aún: si recordamos que Cristo está ya presente en las especies eucarísticas, parece casi una arrogancia y hasta una ofensa que pretendamos bendecir nosotros al que es fuente de toda bendición. Pero tampoco los signos de la cruz antes de la consagración parecen estar mucho mejor justificados. Porque no es nuestra bendición la que puede santificar estos dones, Sólo la palabra y la virtud divinas pueden llenarlos de aquella plenitud de bendición que para ellos pedimos, y ésta es la presencia sacramental de Cristo, la transustanciación del pan y el vino en su cuerpo y sangre.

Así pues, ¿qué significan estos ritos? Se trata de gestos oratorios que se han estilizado en signos de la cruz. El canon es *oratio*, es decir, la máxima manifestación de la palabra humana, pues se dirige a Dios. Cuando un discurso se dirige a Dios, es oración, pero sigue siendo discurso. Es solemne alocución al Señor supremo. Y al discurso va anejo el gesto. En la antigua retórica, el gesto desempeña papel importante. Siempre que se nombra algo visible y cercano, las leyes de la oratoria exigen que se lo señale con un movimiento de la mano. La liturgia cristiana aceptó esos usos, pero no irreflexivamente. Insensible y espontáneamente la Iglesia estilizó esos gestos demostrativos en signos de la cruz. Así también, en la bendición del agua bautismal el sábado santo, estilizó el soplo sobre el elemento en forma de psi, es decir, en la figura de la cruz. En el rito de bendición del agua bendita, la sal exorcizada se derrama sobre el agua *in modum crucis*. El acto de depositar sobre el altar la hostia y el cáliz, en el ofertorio, va siempre precedido del signo de la cruz. La indicación de los dones ofrecidos en el *te igitur*: *Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*, se hace por medio del signo [/138] de la santa cruz. La indicación de los mismos dones, ya transformados después de la consagración: *Hostiam puram. hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*, se hace igualmente por repetidos signos de la cruz. Otras persignaciones pueden tener el mismo origen, pero parece que en ellas ha predominado otro sentido.

Este modo de señalar la víctima y ofrendas por el signo de la cruz nos hace caer una vez más en la cuenta de la solemnidad de nuestra palabra. Pero más nos ha de impresionar la naturalidad con que la cruz aparece en la acción eucarística. Unos sencillos signos demostrativos se convierten en cruces, hasta tal punto está aquí todo dominado por la cruz, hasta tal punto la presencia del sacrificio del Gólgota imprime su sello en textos y signos. De esta forma del rito pudiéramos hacer casi un principio de vida cristiana y sacerdotal: todo ha de estar dominado por la cruz, todo ha de mirar hacia la cruz.

Ritos operativos

Las reflexiones hasta aquí hechas se prestan fácilmente a una duda: ¿Es que no hay en el canon ceremonias cuyo fin inmediato sea obrar, ceremonias que intenten producir un efecto? Los ritos hasta ahora considerados tienden a ilustrar y señalar y pueden interpretarse como elementos dramáticos, ordenados al juego sagrado de la liturgia. Pero de un rito se espera ante todo que sea eficaz y haga y cree algo; de un gesto de bendición, que quiera efectivamente bendecir.

Tales ritos eficaces u operativos los hallamos en la imposición de manos al *hanc igitur*, en las cinco bruces al *quam oblationem* y en las tres del *per quem hæc omnia*. Estos ritos no pretenden indudablemente otra cosa que bendecir.

Esto se ve claro sobre todo en las ceremonias del *quam oblationem*. A la gran petición de la consagración [/139] que aquí pronuncia el sacerdote en nombre de toda la Iglesia, responde él mismo inmediatamente en nombre de Dios, por el hecho de bendecir una y otra vez. Petición y respuesta coinciden. *Bendecidos sean los dones*, y bendecidos son por la cruz. *Inscritos* sean en el libro de la vida, y quedan marcados con el signo de la vida. *Válidos* sean ante Dios, y en la cruz adquieren la validez. *Espirituales* sean, penetrados por la virtud del Espíritu Santo, y lo son desde lo alto de la cruz, sobre la cual fue abierto, como fuente del Espíritu, el costado del Redentor. *Aceptos* sean, y lo son en el signo que une cielo y tierra. Así pues, la cruz, fuente de toda bendición, es la que derrama la bendición sobre nuestras oblaciones.

La conexión no es tan clara al *per quem hæc omnia*. Aquí nos hallamos ante la antigua bendición de los dones naturales. Lo que la comunidad traía al ofertorio para sostenimiento de la casa de Dios y del culto, así como de los ministros de Dios, los sacerdotes, y de sus amigos, los pobres, todo ello tenía antiguamente su puesto cerca del altar y recibía en este momento de la oración eucarística, hacia el fin de la gran bendición de la consagración, su particular bendición. Por Cristo y, concretamente, por el Señor ahora presente sobre el altar, todos estos dones

quedan santificados, llenos de fuerza vital, bendecidos, y el signo bajo el que se expende eficazmente esta bendición es una vez más el signo de la cruz. Las persignaciones expresan y operan la bendición por Cristo. La cruz puede, efectivamente, ocupar en el alfabeto griego el lugar de la *khi*. En este caso la cruz es la letra inicial del nombre de Cristo. Este nombre santo se marca, con el signo de la cruz, sobre la cosa bendecida.

Hoy día nuestra mirada se dirige exclusivamente a las especies eucarísticas. Sin embargo, aún es realizable lo que acabamos de decir. Nuestros ojos contemplan el pan y el vino. Aun después de la consagración permanecen las especies sacramentales, y ellas nos recuerdan que el [/140] Señor oculto ha querido hacerse presente en cosas de este mundo, de nuestra vida y de nuestro uso cotidiano. Permanecen las especies sacramentales, que en el ofertorio presentamos como símbolos de nosotros mismos y de todo nuestro ser. Por la consagración, Cristo se encarna de nuevo en nuestra existencia humana, desciende a nuestro pobre mundo, cuyos símbolos, el pan y el vino, están visibles ante nuestros ojos. Así sigue siendo verdad lo que antes hemos descrito. *Hæc omnia*, todo el ámbito del ser humano, representado por las especies eucarísticas, es santificado, vivificado, bendecido por Cristo. Esta bendición, que nos. viene de la presencia eucarística del Señor, no la cantamos ya tanto sobre el pan y el vino, cuanto sobre el mundo entero, sobre todo el ser y la vida del hombre. Añadimos el signo de la cruz, el signo de Cristo, y sabemos que en este momento la cruz se imprime, bendiciéndolas, sobre todas las cosas del mundo, por más que la locura de los hombres les haya arrancado, desde hace mucho, el signo de la cruz.

Imposición de manos

Entre los ritos operativos, enumerábamos anteriormente la imposición de manos en la estrofa *hanc igitur*. Que esta ceremonia pertenece al grupo de las bendiciones no puede ponerse en duda. Sin embargo, nos vamos a detener unos momentos en ella.

Antes de que se pensara en dar la bendición por medio del signo de la cruz, se daba por la imposición de manos. La sagrada Escritura, en el antiguo Testamento, nos habla con frecuencia de este rito, y el nuevo Testamento lo ha conservado. El canon conoce también este antiquísimo gesto de bendición. Por la expansión de las manos sobre la oblata se opera lo que el texto dice: la bendición de Dios se derrama sobre el pan y el vino, y Dios toma posesión de ellos.

Pero estas manos extendidas despiertan en nosotros [/141] tantas asociaciones de ideas, que aún van a retener un momento nuestra atención. ¿Qué significa

absolutamente este gesto? ¿De qué primitivas profundidades, humanas e históricas, surge?

El que impone su mano sobre una cosa toma posesión de ella. Tal sigue siendo el uso de la lengua y del derecho hasta nuestros días, tan pobres y sobrios en el uso de gestos. Así pues, el sentido del gesto de la imposición de manos es la toma de posesión. Las manos de Dios se extienden sobre la víctima u ofrenda del sacrificio para tomar posesión de ella.

¿Qué celebrante no piensa en este momento en otra imposición de manos que es condición previa para que ahora sus manos simbolicen y reemplacen las de Dios? ¡La imposición de manos de la ordenación sacerdotal! Entonces tomó Dios posesión del ordenado, lo tomó en su mano como se toma un instrumento. De este instrumento se vale Dios en el sacrificio de la misa. Nosotros podemos prestarle nuestras manos, que no son ya nuestras, sino instrumentos de Dios.

«Yo lo tomaré en mi mano.» El que así dice quiere cuidar de una cosa, darle fuerza y vigor. La expresión tiene hondas raíces. Un pajarillo cae del nido. Lo tomamos en la mano para protegerlo y calentarlo. Ha sido formado el primer hombre. Todavía duerme en el sueño sin vida de los miembros inanimados. Luego lo toca el dedo de Dios, y de la mano omnipotente del Creador fluye la vida a la rígida mano del hombre. Así ha narrado Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina, el poderoso proceso. Por modo semejante, las manos extendidas sobre las oblaciones les van a infundir vida, oleadas de vida.

Nuevamente piensa el celebrante en la imposición de manos de su ordenación sacerdotal. Entonces, de las manos del obispo ordenante, un torrente de gracia, una oleada de vida divina irrumpió en el alma del ordenado a fin de que llevara en sí la vida y el poder del sumo sacerdote Cristo. Este poderoso torrente de divina vivificación [/142] lo dirigimos ahora sobre los sencillos dones que han de ser transformados en el cuerpo y la sangre del que dijo: «Yo soy la vida» (*Jn* 11, 25).

Un tercer sentido de la imposición de manos podemos hallar en páginas misteriosas del antiguo Testamento. Se celebra la fiesta de la expiación. Ante el sumo sacerdote es conducido un macho cabrío. Entre venerables oraciones, el sucesor de Aarón impone sus manos sobre la víctima: los pecados del pueblo son puestos sobre el inocente animal. Luego, el «macho cabrío emisario» es arrojado al desierto, para que perezca (*Lv* 16, 20 s). ¡Oscura figura mística de lo que fue realidad sobre el Calvario el viernes santo!

¿No hay en la imposición de manos al *hanc igitur* como una repercusión del uso religioso de Israel? Por la historia acaso no pueda probarse. Pero en una meditación piadosa tal vez sea permitido pensar en ello: al extender nuestras manos sobre el pan y el vino, no hay duda de que cargamos las culpas de la

humanidad sobre el verdadero Cordero de Dios, al que muy pronto saludamos como el *Agnus Dei qui tollis peccata mundi*.

También aquí, aun sin querer, pensará el celebrante en la imposición de manos de su ordenación. ¿No le fueron entonces puestos encima los pecados, del pueblo El carácter del sacramento del orden hace al sacerdote semejante a Cristo. Ahora bien, de Cristo está escrito: *Pro nobis peccatum fecit* = «Dios le hizo por nosotros pecado» (*2Co* 5, 21), y: *Factus est pro nobis maledictum* = «se convirtió por nosotros en maldición» (*Ga* 3, 13), y: «Él llevó nuestros pecados sobre su cuerpo a la cruz» (*1P* 2, 24). Ser, pues, semejante a Cristo significa ser semejante al Cordero de Dios, al que se carga con los pecados del mundo. Así nos lo manda la liturgia de cuaresma: *Plorabunt sacerdotes: Parce, Domine, parce populo tuo* (*Jl* 2, 17). La expiación ocupa en la piedad de la Iglesia puesto muy importante. Este deber incumbe en primer término al sacerdote. El *hanc igitur*, con la imposición de manos, se lo puede recordar.

[/143] *El solemne rito final del canon*

Queda todavía el más solemne e impresionante de los ritos del canon. Cualquiera se da cuenta, al pronunciar las palabras de la doxología final, de la sublime dignidad del texto y de los gestos. Las cinco cruces con el cuerpo santísimo del Señor, la elevación del cáliz y de la hostia respiran tal grandeza y fuerza, que sólo con pésima conciencia se pueden realizar precipitada e irreflexivamente. Pero a la vez estas ceremonias están veladas de mística oscuridad. Cierto que la elevación parece fácilmente comprensible. Sin embargo, ¿a quién mostramos, las especies sacramentales? ¿Las levantamos hacia Dios, o las mostramos al pueblo? Las cuestiones se hacen más apremiantes respecto a los signos de la cruz. ¿Qué significan las tres cruces con el cuerpo del Señor sobre su sangre? ¿Qué sentido puede en absoluto tener signar una de las especies eucarísticas con la otra? Se ve inmediatamente que aquí no se trata de bendecir. Más oscuras aún se nos presentan las dos cruces que se trazan, entre el cáliz y el celebrante, sobre los corporales. ¿Qué quiere significarse con ellas? La explicación del sentido de estos ritos sólo puede venir de la historia.

Forma fundamental y sentido originario de todo este sagrado rito es la elevación de la hostia y el cáliz ante el acatamiento del Padre. Esta elevación trata de subrayar enérgicamente las palabras de la doxología: «¡Gloria sea al Padre por mediación de Cristo!» Y en este momento Cristo, oculto bajo las especies sacramentales, es ofrecido al Padre. Se presentan al Padre los signos de la pasión y muerte de Cristo; pero los signos justamente que le encierran en su

glorificación personal. Se ofrecen, en fin, al Padre las especies del sagrado banquete que Él mismo nos prepara. ¡Un rito, pues, de oblación, un gesto de ofrenda!

Ahora bien, este rito de oblación se ejecuta de la siguiente manera: Por razón del tamaño del cáliz, es el [/144] archidiácono quien levanta la copa sagrada que contiene la sangre del Señor. El obispo celebrante toca entonces con la hostia el borde del cáliz, pues ambas especies sacramentales están inseparablemente unidas. De este sencillo contacto de la forma consagrada con el borde del cáliz han salido sin duda los dos últimos signos de la cruz. Aquí ha obrado la misma ley de estilización en forma de cruz que antes hemos observado.

Pero todavía se dio forma más solemne a este sencillo contacto de las dos especies eucarísticas: se tocaban con la hostia los cuatro lados del cáliz. Así quería representarse cómo la Iglesia se reunía de los cuatro ángulos del mundo en el sacrificio eucarístico para tributar alabanza a Dios. Así pues, mientras el archidiácono (arcediano) levantaba el cáliz el celebrante juntaba el cuerpo del Señor con el vaso sagrado que contenía su sangre, pero siempre en forma de cruz, en el signo de la muerte y del triunfo de aquel que allí estaba presente. El celebrante junta el cuerpo y la sangre del Señor; pero como no son sólo sacrificio de Cristo ante el Padre, sino también *sacrificium Ecclesiæ*, que une una y otra vez su oblación con la de Cristo, el celebrante representa a la Iglesia en las tres cruces, cuyos extremos pretenden llegar a las cuatro puntas del mundo.

Así se levanta el velo de este rito de mística solemnidad: Oblación al Padre (elevación); oblación de las dos especies eucarísticas unidas (4° y 5° signo de la cruz); oblación, en la eucaristía, de la Iglesia (cruces lª a 3ª); oblación del sacrificio de la cruz (signos de la cruz). Estos pensamientos fundamentales deducidos de la historia no debilitan la solemnidad del rito, sino que le prestan una nueva grandeza: *Fulget crucis mysterium.*

Ciertamente, esta conclusión del canon tiene en sí algo regio. Un rito verdaderamente triunfal. Por esta comida de pan y vino entramos en Cristo y su sacrificio. En él vemos a la Iglesia universal, que abraza al mundo. Dentro de esta unidad que abarca cielo y tierra debemos tributar nuestra alabanza al Padre: *Omnis honor et gloria*.

[/145] Una vez más el alegorismo de la edad media ha dado de las cinco cruces una interpretación sin justificación histórica, pero amable. El número cinco le recordaba las cinco llagas. Pero también esta interpretación se armoniza con la antes dada. Las cinco llagas en el cuerpo del Salvador son la fuente de su sangre, el comienzo de la Iglesia, el origen de la nueva alabanza a Dios.

Cinco cruces, trazadas por la mano ungida del sacerdote, encierran al pan y

al vino, a la Iglesia y a Cristo, a la tierra y al cielo. Sin embargo, el centro de esta síntesis es el sacerdote celebrante. Este pensamiento puede levantar la solemnidad de este rito a un santo orgullo, a una profunda felicidad y, juntamente, a una humildad sin límites ante el hecho de que yo pueda hacer esto.

[/146] VII. La Iglesia

Nuestras consideraciones pueden ya dejar los pormenores del canon y buscar sólo las grandes líneas que cruzan el texto santo. Guiados por lo menos de algunas palabras lema, vamos a recorrer el mundo de ideas que en él se desenvuelven.

Ya varias veces hemos hablado de la sobriedad del canon. En vano buscaríamos en él manifestaciones de piedad sacramental, descripciones del sacrificio de la cruz, actos de amor y ofrecimiento. El lugar de todo eso, el pensamiento dominante de la gran oración eucarística es la Iglesia. El canon contiene un autorretrato de la. *Sponsa Christi*. En esta hora en que la esposa marcha a las «bodas del Cordero», a las *nuptiæ Agni*, se viste de todo su ornato, a la manera de la esposa del salmo 44. Brillan todas sus galas y ella las despliega ante los ojos de su esposo. No la mueve a ello mezquina vanidad. La mueve el amor al esposo. Ella sabe muy bien cuán grande y glorioso es y que a Él conviene toda belleza y honor. Ella se adorna para alabarle y darle gusto. Todas sus galas vienen de Él. Él se las ha regalado. Él se las ha adquirido con su preciosa sangre. Las perlas que le dan honor ante los hombres son las lágrimas que Él derramó en el huerto de los Olivos. Las gotas de sangre del Calvario se han convertido en los rubíes que lucen en su cinturón.

Autorretrato de la Iglesia es la oración eucarística. A ello la fuerza profunda humildad. En el *confíteor* hemos confesado nuestra propia culpa. Sabemos muy [/147] bien cuánta razón tenía el beato Vicente Palloti cuando decía: «El hombre no es nada, nada, nada; Dios lo es todo, todo, todo.» Justamente por eso, para presentarse algo menos indignamente a la mesa divina, tiene la Iglesia que vestirse la ropa nupcial. Tiene que mostrar las brillantes vestiduras que ha lavado en la sangre del Cordero. Ella está, representada por María, al pie de la cruz, como incontables artistas del pasado nos lo supieron hacer ver. El cáliz en que se recoge la preciosa sangre del Redentor está en manos de la Iglesia. No puede llegarse a Cristo sin la materna solicitud de la Iglesia. Es menester pertenecer a la Iglesia si queremos hallar a Cristo crucificado y glorificado. Nadie va al Padre si no es por medio de Cristo. Pero Cristo nos da su concreta presencia sólo en la Iglesia y por la Iglesia. Estas ideas eran tan poderosas en el tiempo en que se formó el canon, que, en la representación del sacrificio de la cruz, se contemplaba

con amorosa mirada a la Iglesia para ver en su gloria la gloria de Cristo. Por eso los «autores» del canon dieron testimonio de la Iglesia al celebrar todas las glorias de la esposa de Cristo, pues en esta unión con ella querían encontrar al Señor.

Sancta catholica

Apenas empezado el canon, ya en la segunda estrofa, hallamos dos luminosas palabras sobre la Iglesia: *In primis quæ tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica*.

Las mismas palabras encontramos en las grandes oraciones del viernes santo, que proceden del siglo ni. Podemos, pues, decir de este paso que es un eco de la época de los mártires.

Así vieron los mártires a la Iglesia: *sancta!* Esta idea significaba a sus ojos «escogida», *segregata a peccatoribus*. ¡Escogida de entre todos los pueblos, y razas, y naciones para reino del Señor! ¡Escogida para el seguimiento [/148] e imitación de Cristo, escogida para la muerte, escogida para la gloria! Siempre que los mártires pronuncian esta palabra, ponen en ella un como pasmo inefable ante un misterio incomprensible. Pero, a la vez, con esa palabra indican el motivo que los llevaba a la Iglesia. En medio del mundo inmoral y alejado de Dios del paganismo, en medio del triunfo del pecado, la Iglesia aparecía iluminada ante ellos como la sancta et *immaculata* que los había llamado a la moral y a la virtud, al sacrificio y a la pureza.

Sancta. Una callada pero enérgica protesta resuena ahí contra los vicios del paganismo en torno; pero una protesta también contra el oculto amundanamiento de cristianos inconsecuentes, contra la secreta vuelta al paganismo en las filas de los cristianos y... de los sacerdotes.

Sancta. En el fondo se ve brillar la luz transfigurada de otro, de aquel a quien el propio espíritu maligno confesó furioso: «Tú eres el santo de Dios» (*Mc* 1, 24). De Él hemos cantado al comienzo de la misa: *Tu solus sanctus*. La luz esplendente de la santidad de Cristo ilumina a la Iglesia, cuerpo suyo. Él la penetra, en efecto, de los esplendores de su santidad, como solemnemente lo anunció en la hora de la cena: *Ut sint sanctificati* (*Jn* 17, 19). Así oró el Santo por los suyos. Su oración de Sumo Sacerdote fue confirmada por su sacrificio de Sumo Sacerdote. Tenía, por ende, que cumplirse necesariamente. La comunidad de los redimidos, la Iglesia, puede, pues, llamarse *sancta*.

A través de la luz glorificada de Cristo que ilumina el rostro de la Iglesia, la mirada del orante penetra, en el canon, hacia más lejanas honduras y se dilata en

más amplios horizontes. En la misma oración sumosacerdotal de la cena, el Señor se dirigió al Padre con el título de *sancte Pater*. En nombre de Cristo, hemos nosotros repetido en el prefacio el mismo título: *Domine, sancte Pater*. Lo mismo afirmamos ahora de la Iglesia: *Ecclesia tua sancta*. ¡Qué irritante audacia! Pero es que en la Iglesia de Cristo, cuerpo de Cristo, resplandece la misma [/149] infinita santidad de Dios. Por eso podemos permitirnos esta audaz consonancia de nombres.

La Iglesia se describe además en la lengua de los mártires como *catholica*. ¿No es esto una temeridad? Los mártires viven, desde luego, la vida de la Iglesia como un *pusillus grex* = «un rebañito». En ella no pueden ver más que un granito de mostaza, y aun éste pisoteado por los poderes e imperios del mundo, aplastado bajo la furia de la persecución. Cierto que en todas las ciudades hay comunidades cristianas y en muchas regiones estas comunidades se han fortalecido de manera que prometen un halagüeño porvenir. A pesar de todo, este título de *catholica* suena aún arrogante. ¿Qué hay ya de *católico* en esta Iglesia? ¿Cómo puede designarse a esta *secta* como «extendida por todo el orbe de la tierra»?

Catholica. Es una palabra profética en boca de los mártires. La seguridad de su profecía la han recibido de boca del Señor. Ellos saben que esta semilla, sembrada en el campo del mundo, recubierta por los enormes terrones de la persecución, muerta al parecer en los oscuros días de la pasión, está destinada a dar ciento por uno. Ellos saben que la sangre de los testigos de Cristo es simiente de nuevos cristianos. La cruz con que ven signada la Iglesia de su tiempo les da la certeza de que también participará del triunfo de la cruz. Por eso los mártires ven a la Iglesia, mínima y humillada, como vieron los ángeles y pastores al Niño pequeño del pesebre, al que, sin embargo, saludaron como Salvador del mundo. Por eso dicen: *catholica*. Así confiesan su fe en el imperio sin fronteras de Cristo.

Sancta catholica. Palabra de orgullo santo en boca de los mártires. ¿Consentiremos que los mártires nos confundan? ¿Se quedará atrás nuestro orgullo por nuestra madre la Iglesia?

Sancta catholica se hace la Iglesia por medio del santo sacrificio del Señor. Así pues, por esta santa misa fluye la santidad del Dios santísimo sobre los miembros [/150] de la Iglesia. Por esta santa misa, celebrada acaso en un rincón escondido, lejos de las grandes vías de comunicación del mundo, crece el gran árbol de la Iglesia y se dilata hasta lejanas tierras, a fin de que sobre sus ramas se posen las aves del cielo y a su sombra se cobijen los pueblos de todas las razas. ¡Dios mío! ¡Qué responsabilidad para el sacerdote que sube las gradas del altar!

Comunidad oferente

El elogio de la santidad y universalidad de la Iglesia se halla en un contexto muy significativo: *offerimus pro ecclesia tua sancta catholica*. ¿Qué cosa más sencilla que traducir ese pro? Significa, evidentemente, «por», en pro, en favor de la Iglesia, y éste es sin duda su sentido obvio y originario.

Sin embargo, ¿no significa *pro* también «en lugar de»? En este caso, habría que traducir: «recibe estos dones, pues te los ofrecemos en nombre o representación de la santa Iglesia católica». El *pro* apela entonces al hecho de que nos presentamos ante Dios con nuestra oblación en lugar de la Iglesia universal. Esta representación que tomamos de la santa Iglesia católica se convierte en título de aceptación de nuestra ofrenda: tenemos derecho a presentarnos con ella en el acatamiento de Dios, pues venimos en lugar de la Iglesia y en comunión con ella.

De modo semejante puede leerse el *una cum* que sigue inmediatamente: puesto que nos hallamos en comunión con el papa y con nuestro obispo, tenemos «derecho» a que nuestros dones hallen aceptación ante Dios. Al mismo contexto pertenece la parte que sigue de la frase: et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus. Los resultados de la más reciente investigación nos dicen que se habla aquí de los obispos de todo el mundo. Así, en este pasaje del canon apelamos a nuestra comunión con el episcopado universal. Nos [/151] sentimos unidos lo mismo con el obispo misionero chino en una prisión comunista, que con el obispo explorador del círculo polar o el supremo pastor del país vecino que acaso la política llama país enemigo. Esta unión hace acepto ante Dios nuestro sacrificio.

De esta interpretación han de derivarse apremiantes consecuencias para nuestro trabajo en favor de las misiones y nuestros hermanos de la diáspora o dispersión. Esta referencia a la unidad y comunión con la Iglesia universal y sus campeones no ha de quedar reducida en nuestra boca a una fórmula vana, sino que ha de estar sostenida por un cálido sentimiento de solidaridad y por la generosa aportación a las obras en pro de las misiones y de nuestros hermanos dispersos.

Nos referimos a nuestra comunión con la Iglesia. Luego es la Iglesia la que presenta nuestra oblación ante el acatamiento de Dios. Así tiene que ser, puesto que sólo hay un sacerdote: Cristo, y Cristo vive en la Iglesia. Sin esta comunión con la Iglesia-Cristo, todos nuestros sacrificios son nulos ante Dios.

Pero aquí reconocemos otro rasgo esencial de nuestra Iglesia. La Iglesia es *communitas sacrificalis* = «comunidad sacrificial», comunidad oferente. Como su cabeza Cristo, que en la encarnación empezó su carrera con una oración de oblación, la Iglesia está también ordenada al sacrificio. El fin de la Iglesia es el mismo de la creación: la gloria de Dios. Pero a Dios se le da gloria por nuestra

total consagración a Él, por el sacrificio.

La Iglesia está ante nosotros en estas líneas de la oración canónica como fue en otro tiempo dibujada en las pinturas de las catacumbas: como la orante. Con las manos levantadas para la oblación, está ante el altar de Dios, y por sus manos levantadas se consagra a sí misma a Él y nos consagra a nosotros y a todos sus hijos del ancho mundo. ¿Cómo evadirnos de sus manos oferentes? ¿Cómo decir que no a ese sacrificio de la madre? Espíritu de unión con la Iglesia sea el presupuesto y el fruto de la misa.

[/152] *Iglesia militante*

La Iglesia es a la vez comunidad oferente e Iglesia universal, está a la vez orientada hacia dentro y desarrollada hacia fuera, es juntamente banquete eucarístico y conquista del mundo. Este segundo rasgo de su ser se describe más ampliamente en la frase: *quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum*. Pero esta frase puede resumirse diciendo que la Iglesia, en la tierra, es Iglesia militante.

Como grito estridente de trompeta, parece resonar en cada una de las palabras de esta amplia súplica la necesidad con que la Iglesia tiene que debatirse en todo el orbe de la tierra.

Se pide la paz, pues la guerra envuelve como una tormenta a la Iglesia. Se levantan tiranos. Pueblos emigrantes se ponen en movimiento. Las potencias chocan entre sí, y su discordia aplasta a la Iglesia y por los pies de la guerra es pisoteada la semilla de la palabra de Dios. Bajo las armas, no sólo enmudecen las musas, sino que se apagan los candelabros y callan los salmos. Pocos momentos después, la Iglesia se postrará ante el Cordero de Dios presente en el altar y clamará: «Danos la paz».

La Iglesia implora protección. Todavía no ha habido un solo siglo en el curso de su historia sin persecución. Un perseguidor ha puesto a otro la espada en la mano. Siempre ha habido en alguna parte una prisión llena de aquellos que sufren oprobio por causa de la fe. La oración de la Iglesia en favor de Pedro preso ha sido continuada siempre en algún país del mundo. Y más peligrosos aún que los que empuñaron espada, han sido en el curso del tiempo los perseguidores que escogieron medios incruentos. Con frecuencia de las cadenas de Pedro se hicieron lazos de oro que eran, no obstante, cadenas. Con frecuencia los opresores llevaban títulos cristianísimos y eran tiranos. Por eso tiene que ser Dios el guardián y protector de su pueblo.

[/153] La Iglesia pide la unidad. Los peligros de fuera son insignificantes al

lado de las crisis internas. Hubo un tiempo –el siglo XV– en que ni los santos sabían dónde buscar al papa legítimo, y uno de los más poderosos pregoneros del evangelio, san Vicente Ferrer, predicaba en favor de un falso papa. Y hubo otro tiempo –el siglo IV– en que se creyó, según la palabra de san Jerónimo, que todo el orbe se había hecho arriano. Tan preponderante era la herejía frente al *pussillus grex* de la recta fe. Y aún perdura el período, pues sigue rota en pedazos la túnica inconsútil de Cristo, símbolo de la unidad de la Iglesia. ¡Cuántas sectas, cuántas escisiones, cuántos grupos que se llaman Iglesia, cuando sólo hay una Iglesia! La ardiente súplica de todos los leales que se agrupan en torno a la *unam sanctam* se centra en esta palabra: *adunare*!

Se pide la dirección y gobierno de la Iglesia. Tras la palabra *regere* se vislumbra la imagen del pastor: Dios ha de ser el pastor de su pueblo, pues en otro caso sería un rebaño sin pastor, condenado a ruina y perdición segura. Pero también nos sugiere, la palabra *regere* la imagen de la barquilla. Dios ha de ser el piloto de la barquilla de Pedro, pues en otro caso se la tragarán tormentas y olas. Dios es pastor y piloto por obra de los santos y de los grandes hombres que envía para ser guías de su Iglesia. Y lo es igualmente por obra de los sencillos representantes del ministerio. Por eso, uno de los más grandes peligros para la Iglesia es que le falten para dirigirla hombres dotados del carisma y de la profecía, y predominen los hombres del frío derecho, o que los representantes del ministerio carezcan de recta luz y consejo.

Entonces ha llegado el momento en que los orantes de las oscuras criptas, de las solitarias celdas monacales, de los ocultos altares familiares levanten sus manos al cielo y clamen: *regere!*

En cuatro peticiones resuena la necesidad de la Iglesia. No olvidemos que es la Iglesia militante. El Señor [/154] se lo predijo: «Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros» (*Jn* 15, 20); «más aún, hora vendrá en que todo el que os mate crea hacer un servicio a Dios» (*Jn* 16, 2). «No he venido a traer la paz, sino la espada» (*Mt* 10, 34).

Pero tras esas cuatro palabras brilla también la promesa del Señor, por la que queda bien asegurada la concesión de estas cuatro peticiones del canon: «¡Bienaventurados los mansos! ¡Bienaventurados los que sufren persecución! ¡Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia!» (cf. *Mt* 5). La Iglesia militante es la mansedumbre entre los que luchan, la paciencia entre las persecuciones, la paz entre las perturbaciones, la claridad de fines entre la carencia de finalidad; por eso será siempre la Iglesia vencedora por la virtud de aquel a quien ella invoca aquí.

La Iglesia jerárquica

Se expone ahora un tercer rasgo esencial de la Iglesia. La comunidad oferente que, saliendo de la lucha con los poderes de este mundo, se presenta ante el Señor, es la Iglesia jerárquica: *una cum papa, una cum antistite, una cum ómnibus fidei cultoribus*. La oblación cuenta, como indica el contexto, con la aceptación delante de Dios justamente por su unión con la Iglesia. Pero la Iglesia no es algo imaginario. Está concretamente donde está el papa, donde está el obispo, donde está el episcopado católico. En este momento, punto central de su vida, que es la celebración eucarística, la Iglesia da bien claramente a entender que no podrá jamás haber comunión de la cena en el sentido de Cristo si no hay Iglesia papal, Iglesia episcopal, Iglesia universal misionera; en todo caso, Iglesia jerárquica. El canon se apoya, para su concepto de la Iglesia, en la iglesia sacerdotalmente dirigida. La imposibilidad de separar la Iglesia del derecho de la Iglesia de la caridad, que Pío XII expuso en [/155] su encíclica *Mystici Corporís*, está enérgicamente confirmada por el canon.

Con este concepto de la Iglesia, el canon pisa absolutamente terreno de la primitiva teología eclesiástica. Ignacio de Antioquía, el gran discípulo de los apóstoles, escribía: *Non licet sine episcopo... agapen celebrare* (*ad Smyrn.* 2). Esta lapidaria frase del mártir parece haber hallado un eco en el canon.

En el curso de la oración eucarística se van caracterizando más y más la dignidad y la esencia de la jerarquía. La estrofa *hanc igitur* antes de la consagración distingue: *Servitutis tuæ, sed et cunctæ familiæ tuæ*. En la anámnesis después de la consagración se dice: *Nos servi tui, sed et plebs tua sancta*. Por esta separación se expresa con claridad que la jerarquía de la Iglesia, su sacerdocio, se sitúa como algo aparte junto al pueblo de Dios y por encima del pueblo de Dios. Pero a la vez esta preeminencia de posición está caracterizada por las importantes palabras *servi, servitus*. Al mismo espíritu responde la expresión: *Nobis quoque peccatoribus famulis tuis*, en la súplica del clero en favor de sí mismo. Así pues, los jerarcas de la Iglesia son meros siervos. En lo cual percibimos un eco de la palabra del Señor: «Decid: Siervos inútiles somos» (*Lc* 17, 10). En nuestra celebración de la cena sigue vivo el ejemplar primero, la última cena. En ésta, el Sumo Sacerdote, en la primera misa del mundo, se arrodilló delante de sus discípulos como el último y más inútil de los siervos y les lavó los pies. Y les dio así ejemplo de que también ellos se sirvieran unos a otros.

Nadie que aspire a ser «señor» puede representar real y legítimamente a Cristo sirviente. Nadie que, como Cristo no esté dispuesto a ser esclavo de sus hermanos, puede realizar de la manera más digna la participación en el sumo

sacerdocio de Cristo.

[/156] *Pueblo de Dios*

Un nuevo rasgo aparece en el autorretrato de la Iglesia. Inmediatamente después de la consagración, cuando por vez primera se nombra a la Iglesia en presencia del Señor descendido sobre el altar, la Iglesia es calificada de *plebs tua sancta*. Ella es, consiguientemente, el pueblo santo de Dios.

Aquí irrumpe una interpretación que se pone también de relieve en la entusiasta predicción de la primitiva Iglesia, por ejemplo, en los discursos del príncipe de los apóstoles la mañana de pentecostés o en la fogosa apología del protomártir Esteban ante el sanedrín: el tiempo está cumplido. El lugar del pueblo del antiguo Testamento, de la antigua alianza, lo ocupa ahora el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Las promesas de Dios en favor de su pueblo se han cumplido en el pueblo santo de la Iglesia. Intencionadamente, esta proclamación se pone inmediatamente después de la consagración del cáliz. Al consagrar el cáliz se dice, efectivamente, con clara reminiscencia de la fundación de la antigua alianza por obra de Moisés al pie del Sinaí: *Calix novi et æterni Testamenti*. La Iglesia es el pueblo de la nueva alianza, de una alianza de duración eterna. El capítulo nono de la epístola a los romanos confluye en esta palabra del canon.

En las portadas de las catedrales góticas se hallan a menudo representadas frente a frente la sinagoga y la Iglesia; la sinagoga, con bandera hecha jirones; la Iglesia, alzando con orgullo la cruz y el cáliz, símbolos del pueblo santo de Dios de la nueva alianza. Esta imagen surge ante nuestros ojos cuando, en la consagración, hemos traspasado el umbral del sanctasanctórum: *Plebs tua santa*.

Esta denominación «pueblo de Dios» sirve complementariamente para caracterizar como siervos a los sacerdotes, y aun es ella la que justifica este título. El pueblo [/157] de Dios, adquirido por la sangre preciosa de Cristo, ha sido de tal modo ennoblecido y santificado por su Redentor, que sobre él irradia toda la regia gloria de Cristo. Por eso dice bien que nosotros le sirvamos como esclavos. Esta idea era sin duda familiar al primer papa, al apóstol san Pedro. Por eso, la expresión «pueblo santo de Dios podría interpretarse como una cita tácita de la carta de san Pedro; acaso fuera conocida al autor del canon por la predicación romana del apóstol, pues el canon lleva cuño y como ciudadanía romana. Una tiranía sacerdotal que parece considerar a los hombres que se le encomiendan como meros súbditos, como servidumbre, como censo, como «población» no puede ciertamente compaginarse con esta concepción de la Iglesia y del sacerdocio como siervos del pueblo de Dios.

Familia de Dios

Ya antes de traspasar el umbral del sactasanctórum en la estrofa *hanc igitur* hemos designado a la Iglesia con este título: *cunctæ familiæ tuæ*. La Iglesia es la familia de Dios. También aquí se cita tácitamente la historia del antiguo Testamento. Parécenos percibir resonancias de los largos relatos sobre las familias escogidas de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Pero ¡cómo queda sobrepujada la sombra y la figura! En la Iglesia se realiza la verdadera familia de Dios. Aquí es Dios el verdadero Padre, y todos somos recibidos por hijos; más aún, inundados de la vida divina. Esta nueva y verdadera familia está realmente emparentada entre sí y con Dios por vínculos de sangre, pues la filiación divina le fue dada por la sangre del Redentor.

En la santa misa esta visión de la Iglesia como familia de Dios es singularmente obvia y natural. La misa es efectivamente una cena. Es la mesa familiar de la casa de Dios. Aquí Cristo nuestro Señor nos rompe su pan. Aquí nos tiende el maravilloso cáliz de su sangre, [/158] en la que se funda el parentesco de la familia de Dios.

De parte del celebrante, al concepto de la Iglesia como familia de Dios ha de corresponder un espíritu de padre. La paternidad divina es representada en el altar por el sacerdote. San Pablo ha hablado con orgullo de esta paternidad suya respecto de la familia de Dios: «Yo os he engendrado por el evangelio» (*1Co* 4, 15). Pero esta dignidad paterna apenas es otra cosa que una nueva manera de llamarse siervo. ¿Qué es efectivamente, el padre en una familia, sino el esclavo de todos, el que a menudo durante noches enteras se desvela y afana por los suyos?

Familia de Dios y espíritu paterno; sólo cuando esas ideas fundamentales dirigen la actividad en el reino de Dios puede ser ésta íntimamente sana y duradera.

¿No resuena en esta palabra, «familia de Dios», una recatada intimidad? Esa intimidad de la entrega y del amor paternal para con la familia que le ha sido encomendada ha de animar al siervo de Dios. La desesperación ante el hombre por el contacto con la degeneración del hombre no debiera nunca ser tan poderosa que perdamos la reverencia ante la familia de Dios nacida de la sangre de Cristo. No hay parroquia mala. Donde hay bautizados, una familia de Dios está esperando la delicada intimidad y enérgica dirección del amor paternal.

Comunión de los santos

Para obtener la aceptación de nuestro sacrificio ante Dios, hemos apelado a nuestra comunión con la Iglesia de la tierra. Pero también nos referimos a nuestra unión con la Iglesia del cielo: *Communicantes... offerimus*.

Con esta referencia a los santos nos describe la Iglesia otro rasgo esencial suyo. No es sólo la Iglesia militante, sino también la Iglesia triunfante. No sólo le pertenecen los bienaventurados. [/159] Ellos son la porción escogida de la Iglesia o, por mejor decir, la verdadera Iglesia.

Ellos han alcanzado la plena comunión con Cristo, su cabeza, se hallan circundados del esplendor de su gloria, han pasado de la fe a la visión. En cambio, sobre los miembros de la Iglesia que aún peregrinan por la tierra se cierne la sombra de la incertidumbre acerca de la suerte que les ha de caber en la eternidad. La tarea de la Iglesia no ha terminado aún en ellos. Nosotros, pecadores, renegamos la gracia de nuestro bautismo. Cuando siete veces al día nos enredamos en la culpa, otras tantas traicionamos a la Iglesia. De ahí que hayamos podido afirmar que los santos son la verdadera Iglesia. Este hecho puede compararse con el rostro de cada uno. ¿Cuándo despliega el hombre su verdadero ser? ¿Cuándo muestra lo que hay en él? No, por cierto, cuando desfallece, cuando, hastiado de la vida cotidiana, se aparta de sus ideales o deja que le invadan y dominen las fuerzas inferiores. Cualquiera de nosotros quisiera ser juzgado por su cara de fiesta, por los ideales que profesa. Pero los éxitos son los que han de mostrar el valor del hombre.

Los bienaventurados pertenecen a la Iglesia. Son nuestros hermanos. También ellos pertenecen a la familia de Dios. También ellos son miembros del pueblo de Dios. Así nos lo anuncia san Pablo: «Sois conciudadanos de los santos y domésticos de Dios» (*Ef* 2, 19). Como hermanos nuestros, los santos mostrarán para con nosotros su unión familiar. Ellos nos comprenden y nos representan.

Sólo resta preguntar si nosotros nos sentimos y mostramos hermanos de los santos. ¿No nos dejamos inconscientemente impresionar un poco por las incansables protestas de los separados de la Iglesia contra el culto de los santos? Vivimos en un clima hostil al culto de los santos. De él se nos ha pegado cierta frialdad de sentimiento respecto de nuestros hermanos bienaventurados. Ahí podemos acaso ver uno de los motivos de que se den tan pocos procesos de canonización en Alemania y de que los procesos de beatificación alemanes [/160] adelanten con tanta dificultad. El canon, en su imagen de la Iglesia, nos hace sentir nuevamente la projimidad de los santos ¿No valdría la pena que la tomáramos de verdad en serio?

La Iglesia purgante

También la Iglesia paciente o purgante pertenece a ta comunión de los santos, y también a nuestra comunión con ella apelamos en el santo sacrificio. Confesamos la plenitud entera de la Iglesia; no podían quedar excluidos los miembros de ella que sufren en el lugar de purificación.

En la disposición arquitectónica de las iglesias de otros tiempos se ponía sensiblemente de manifiesto la unión con los muerto. El cementerio rodeaba la iglesia. Las paredes de la casa de Dios estaban cercadas de sepulturas. Las fosas se disponían de manera que el muerto miran hacia oriente. Así, en el momento de la resurrección vería inmediatamente la majestad de Cristo que aparecerá radiante por oriente. Hasta dentro mismo de la iglesia, hasta la proximidad del altar penetraban entonces los muertos. Sólo el siglo XIX separó las sepulturas de la casa de Dios y las alejó lo más posible de pueblos y ciudades. No le movieron a ello precisamente motivos ideales. Sin embargo, si las modernas ordenanzas de policía han desterrado de la casa de Dios el recuerdo de la Iglesia doliente, no por eso ha dejado de conservarse fielmente en la primitiva imagen que de si misma nos traza la Iglesia en el canon. En torno al altar se congregan también los miembros de la Iglesia que están esperando a las puertas del paraíso. También a ellos llega el amor de la madre. También por ellos se ofrece el sacrificio.

No hay auténtico espíritu eclesiástico, no hay oración con la Iglesia que no se dirija también a los difuntos.

[/161] *El misterio divino de la iglesia*

El que quiera comprender la Iglesia tiene que abarcar un mundo. El que quiera entender la Iglesia tiene que mirar al cielo. El que quiera medir la Iglesia tiene que descender a las profundidades de la gracia dentro del alma humana. El que quiera conocer la Iglesia tiene que ir a ella como se va a una madre y a una familia. Todo esto lo ha hecho ya el canon. Y, sin embargo, no ha hecho aún bastante. El que quiera comprender la Iglesia tiene que barruntar su misterio divino. Sólo con muy pocas palabras es indicado este oculto misterio. Pero el que sabe lo que significan estas insinuaciones tiene en su mano una llave mágica que le abrirá un riquísimo tesoro.

De pronto, apenas nadie advierte que se habla de la Iglesia cuando, al final del canon, se despliega la solemne doxología: *Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est Tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria*. Pero consideremos este *in Ipso* de infinita sencillez. Estamos en Cristo por el bautismo. Por et santo sacrificio nos unimos de nuevo con Él: nuestros dones han sido transformados en su cuerpo y sangre. Nuestro sacrificio ha sido incorporado

a su sacrificio. En el banquete de Dios, somos alimentados con la carne y la sangre de Cristo. Nos unimos con Él en inefable intimidad. San Cirilo de Jerusalén se atrevió a decir que nos hacemos *concorporei et consangues cum Christo* (*Cat. Myst*. 4. 22). Así se justifica la palabra *in Ipso*. Por la eucaristía y por el bautismo, que se ordena a la eucaristía, alcanza la Iglesia tal unidad con Cristo, que se la puede llamar Cristo viviente y místico cuerpo de Cristo. Este profundo misterio de la vida de la Iglesia se encierra en la sencilla palabra *in Ipso*.

Ya hemos expuesto que la expresión *unitas Spiritus Sancti* vale tanto como *Ecclesia*. El Espíritu Santo congrega, de todos los vientos, a la Iglesia en unidad, como [/162] tantas veces lo repetimos al invocarle. Como en la visión de *Ezequiel* (cap. 37), Él inspira soplo de vida sobre los huesos muertos. El Espíritu Santo es el alma del cuerpo místico de la Iglesia. Por eso, sobrecogida de reverencia, puede ella designarse a sí misma como unidad del Espíritu Santo.

Se nos ha comparado alguna vez a los cristianos con los *fellahs* de Egipto, que viven en medio de las magnificencias del antiguo arte egipcio y no ven nada de ello. Juegan con los tesoros de los faraones y no sospechan su valor. Al pie de las pirámides, habitan en chozas. Así nos portamos nosotros respecto a los tesoros de nuestra madre la Iglesia. Ella nos muestra sus espléndidas magnificencias, nos abre el tesoro de sus misterios divinos, y nosotros nos detenemos en sus exterioridades humanas, en sus impuestos, en su administración, en sus ministros, a menudo deficientes. Nuestra reverencia a la Iglesia, nuestro orgullo de la Iglesia, nuestro conocimiento de la Iglesia darían como de suyo a nuestra oración la forma de una alabanza a Dios por mediación de Cristo en la Iglesia, y esa oración daría una bella fórmula para nuestra vida: Con la Iglesia, por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre.

[/163] VIII. El sacerdocio y el ideal sacerdotal

La palabra «sacerdote» sólo aparece una vez en el canon y va unida al nombre de Melquisedec, que viene del antiguo Testamento. Así, apenas es de esperar que el canon nos pueda decir nada de nuestro ideal sacerdotal. El título, pues, de este capítulo sería un atrevimiento. Pero una vez más tendremos que darnos cuenta de, los trasfondos de que surgen las afirmaciones de la oración eucarística. Entonces descubriremos que tras unas palabras aparentemente casuales se oculta una plenitud de pensamiento.

Mano de la Iglesia

Recordemos la imagen de la Iglesia que brilla en el canon. El sacerdote celebrante se refiere a ella en presencia de Dios: *Offerimus pro ecclesia tua sancta catholica*. El sacerdote oficia en representación de la Iglesia universal. Es, por consiguiente, órgano de la *Catholica*. Tiene que recordar en todo momento que el personalísimo trato con Dios en la santa misa no se le concede por causa de sí mismo, sino *pro ecclesia*. Así se ilustra de manera impresionante el antiguo dicho: *Nemo sibi fit sacerdos* = «nadie se hace sacerdote para sí mismo». La misma verdad expresa san Pablo: «Todo sumo sacerdote es establecido en favor de los hombres» (*Hb* 5, 1).

De semejante manera hay que leer la palabra que sigue: *una cum*. La unidad en la caridad con el papa, con su obispo y con el episcopado universal da al sacerdote [/164] el derecho de celebrar el gran ágape. El celebrante es, en toda circunstancia, representante de la Iglesia universal. Esta verdad la encareció el obispo al ordenando ya antes de conferirle la dignidad sacerdotal. Y así le dice: «Sois escogidos para ayuda de los obispos católicos... Para ayuda nuestra, por elección de los hermanos, sois promovidos a las sagradas órdenes» (*Pont. Rom., De ord. Presb.*, Exhortación). En el prefacio de la ordenación» el obispo celebra a sus sacerdotes como ayuda de la debilidad de los pastores supremos, sin la cual no podrían éstos cumplir su tarea, como a sus colaboradores establecidos por la providencia, que ocupan el segundo grado del sacramento del orden. Todo sacerdote, aun el regular, celebra su misa en nombre de su obispo, y todo

sacerdote está en el altar como legado del papa. Todo sacerdote es en la misa un procurador de misiones y ha de tomar a pecho los intereses e intenciones de la Iglesia en los más remotos frentes de su misión. En la ordenación, el obispo pone en manos del neopresbítero el cáliz y le dice: *Accipe potestastem offerre*. Espiritualmente, la escena se repite en cada santa misa. El obispo, el papa, la Iglesia universal ponen el cáliz en las manos del sacerdote. Cierto que la potestad de ofrecer fluye, independientemente de ello, del carácter sacerdotal, pero el derecho a ofrecer resulta de la comunión con la jerarquía.

Al tomar la partícula *pro* en el sentido de «en representación de», no hay por eso que olvidar el sentido obvio y corriente de «en pro, en favor de». Persecuciones, opresiones, escisiones de la Iglesia, todo lo presenta el sacerdote ante el Señor. Todas las misas se celebran «a intención del Padre Santo». Todas las misas incluyen la oración por el obispo. Todo lo que en un ámbito próximo o remoto de su vida mueve a la Iglesia, es presentado en cada misa ante Dios.

Nemo fit sibi sacerdos. El sacerdote sube al altar como representante de la Iglesia universal, como intercesor de la Iglesia universal. De ahí podemos deducir una definición del ser sacerdotal: el sacerdote es la mano de la [/165] Iglesia. La mano orante de la *mater ecclesia*, que ésta levanta, suplicante, al cielo. La mano con que ella toca, en busca de salud, el ruedo de la vestidura del Señor. La mano tendida hacia el rostro del Señor para presentarle todo el místico cuerpo de la Iglesia. El sacerdote, en su función sacerdotal, no es nada de su cosecha. ¡Es un nadie! Sólo unido con la Iglesia se convierte en algo y es alguien. Muy alto descuella el sacerdote. Toda la dignidad y gloria de la Iglesia universal se concentra en él en el momento de la celebración eucarística. Sin embargo, en sí mismo, sigue siendo infinitamente pequeño: nada. Todo lo que aquí vale se lo debe a su unión con la Iglesia. Es la mano suplicante y oferente de la Iglesia de Cristo.

Nuestras reflexiones se han dirigido ya a la comunión con la Iglesia triunfante y purgante. La mano con que la Iglesia alcanza las manos que desde la eternidad le tienden los bienaventurados, es el sacerdote. Así, éste se encuentra en el punto de intersección de las líneas que van de la tierra al cielo y las que vienen del lugar del dolor a la tierra. Al celebrar el santo sacrificio, el sacerdote se convierte en punto medio entre este y el otro mundo. Es justamente la mano de la orante que, desde las tinieblas de nuestros días, se levanta hacia la luz de Dios.

Siervos

Ya hemos dicho que el canon sólo emplea el nombre «sacerdote» aplicado al

primitivo personaje bíblico Melquisedec: sin embargo, por otros nombres, el canon alude a los sacerdotes de la Iglesia en dos importantes pasajes. Sólo que esta alusión se hace con palabras de humildad. Poco antes de la venida del Señor en la consagración, se dice: *Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ*. Aquí *servitus* designa al clero, al sacerdocio celebrante. Y después de la venida eucarística del Señor, oramos: *Unde et memores*... [/166] *nos servi tui sed et plebs tua sancta*. Aquí también, *servi* significa al clero. Así pues, san Gregorio Magno, papa, tenía en el canon un modelo cuando se atribuyó a sí mismo el título (que llevarán también sus sucesores) de *servus servorum Dei*. En esta denominación del clero por el canon percibimos un eco de la palabra del Señor, consignada por san Lucas: «El mayor entre vosotros hágase como el menor y el que preside como el que sirve» (*Lc* 22, 26). Y todavía halla aquí resonancia otra palabra de Jesús, notada también por san Lucas: «Así vosotros, cuando hubiereis hecho todo lo que se os ha mandado, habéis de decir: Siervos inútiles somos. Hemos hecho lo que debíamos» (*Lc* 17, 10). Hay, en fin, una reminiscencia del cenáculo: «Si yo, Maestro y Señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavároslos los unos a los otros» (*Jn* 13,14).

Muchos son los tratamientos en uso para honrar al sacerdote, empezando por el sencillo nombre de «padre» hasta el principesco «don», desde «vuestra reverencia» hasta el «ilustrísimo señor»; sin embargo, el sacerdote mismo, en el punto culminante de su función sacerdotal, se llama a sí mismo únicamente «siervo». ¿Cómo iba a ser de otro modo, de querer asemejarse al Sumo Sacerdote que, poseyendo forma de Dios, tomó la forma de siervo? Si alguna vez en el curso de la historia de la Iglesia el sacerdocio parece no poseer ya fuerza para iluminar al mundo, habrá que preguntarse: ¿Tiene aún conciencia el clero de su condición de siervo, de su esencial deber de servicio? Si alguna vez, en la historia particular de un sacerdote, parece no poseer ya el sacerdocio vitalidad alguna, bastará con preguntar: ¿Era ese sacerdote de verdad siervo? La peor tentación que Satanás puede poner a un hombre, aun cuando haya entrado por el camino de la imitación de Cristo, la peor tentación para un sacerdote es la tercera de las tentaciones del Señor según la perícope del primer domingo de cuaresma: la tentación del poder. «Todo esto te lo daré...» (*Mt* 4, 9). El que sucumbe a esta tentación y se convierte en «señor», [/167] ha falsificado el más íntimo ser del sacerdocio de Jesucristo, que consiste en la servidumbre, en el servicio.

Oferente

El nombre de «siervo» aplicado al sacerdote recibe las dos veces un

complemento significativo: en la anámnesis después de la consagración, por el predicado *offerimus* y en la petición antes de la consagración, por el substantivo *oblatio*. Se refiere igualmente al sacerdote la observación que intercaló Alcuino en el memento de vivos: *pro quibus tibi offerimus*.

Así halla aquí eco la palabra del obispo consagrante: *Sacerdotem oportet offerre*. Como función primera le fue propuesta al sacerdote, en su ordenación, la oblación del sacrificio. Él ofrece, por la comunidad, el sacrificio de Cristo. Él incorpora el sacrificio de la comunidad al sacrificio de Cristo. Él va delante de la comunidad en el espíritu de oblación y sacrificio: *sacerdos et hostia*. Así queda definido el fondo de la vida del sacerdote. El concepto de servidumbre o servicio queda así librado de la posible mala inteligencia en el sentido de una pura actividad externa, de una «caridad» ciertamente desinteresada, pero demasiado afanosa y, por ende, íntimamente materialista y terrena. El sacerdote sólo es verdaderamente siervo conforme al ejemplo de Cristo cuando su servicio es un sacrificio.

Pero de aquí se sigue también, para la acción sacerdotal, la primacía de las funciones eucarísticas y litúrgicas, la primacía del ministerio sobrenatural.

Nobis quoque peccatoribus

Pero no son sólo las alusiones citadas, casi casuales, la verdadera imagen del sacerdote. J. A. Jungmann nos ha obsequiado con el descubrimiento de que la estrofa [/168] del canon que empieza con *Nobis quoque peccatoribus* es la súplica del clero celebrante en favor propio. Este descubrimiento ha dado de golpe relieve a una oración que hasta ahora era una de las sentimentalmente menos estimadas de la misa. Más aún: el *nobis quoque peccatoribus* es casi una exposición temática de la concepción del canon sobre el sacerdote. Pudiera incluso rotularse esta estrofa «espejo de virtud del clero».

Nobis... peccatoribus famulis. Así ora aquí el celebrante: «A nosotros, siervos tuyos pecadores». Una vez más el sacerdote se confíese siervo, esclavo y además pecador; confesión que, hacia el final de la estrofa, se reitera y refuerza con la súplica de que Dios no se muestre *æstimator meriti*, no tenga en cuenta nuestra culpa, no mire lo que merecemos, sino que nos otorgue misericordiosamente su perdón.

Así, la primera virtud que en este espejo sacerdotal de la estrofa del canon se presenta ante nosotros es aquella humildad que ya se reveló al comienzo, de la misa en el *confíteor*, aquella humildad que nos hace temblar ante la «parusía» eucarística del Señor, como en el juicio final de Miguel Ángel, hasta los santos

tiemblan ante el juez; aquella humildad que, con íntima convicción, nos obliga a decir desde el fondo de nuestra dolorosa experiencia de la miseria humana: «Siervos inútiles somos» (*Lc* 17, 10).

Nuestro texto prosigue... *de multitudine miserationum tuarum sperantibus*. Brilla otra virtud sacerdotal: la confianza.

Por muy grande que sea nuestra miseria, la misericordia de Dios es más grande. Precisamente en estos tiempos, dominados por la filosofía existencialista de la desesperación, es cuando más necesitamos esta confianza en Dios, cuyo amor misericordioso llevamos diariamente en nuestras manos. Acaso sea la virtud de la esperanza ja más importante de las virtudes para el sacerdote de nuestro tiempo. Esta virtud, al sentirnos tan cerca de la fuerza de Dios en el sacramento del altar, es para nosotros [/169] un deber y una promesa: *Omnia possum in eo qui me confortat* = «todo lo puedo en aquel que me fortalece» (*Flp* 4, 13).

Se nos presenta una tercera virtud sacerdotal: el amor al trabajo. Pedímosle, en efecto, a Dios nos conceda *partem aliquam et societatem cum sanctis*... Sólo en segundo término se alude aquí a la celeste comunión con los santos. Lo que en primer término pedimos es «tener parte», dentro de la Iglesia, «en la herencia de los santos en la luz» (*Col* 1, 12), poder participar en la sucesión de los apóstoles en la jerarquía, entrar en sus trabajos y fatigas por Cristo. La humildad y la confianza no pueden ser meras virtudes pasivas; hay que activarlas por medio del trabajo en el reino de Dios, por nuestra generosa entrega a la causa de Dios, siquiera sólo logremos realizar una parte mínima (*partem aliquam*) de lo que llevaron los santos a cabo.

La misma lista de santos que ahora sigue es para el sacerdote, que aquí ora por sí mismo, un espejo. Los grandes nombres de los catorce santos que desfilan tras su corifeo Juan Bautista han de hacer humilde al sacerdote. Pueden fortalecer su confianza, pero, sobre todo, tienen que despertar su idealismo: ¡Imitar siquiera un poco de lo que los santos hicieron y sufrieron por Cristo!

Luego, la mirada de esta estrofa del canon se levanta a las alturas de la eternidad: a pesar de nuestra indignidad, admítenos, Señor, en su compañía celeste. El seguimiento de las huellas de los santos en la tierra ha de conducirnos al cielo. Último idealismo del que diariamente clama: *Sursum corda! Mente in cælestibus habitare*. Todo cristiano y, sobre todo, el sacerdote, es un peregrino entre dos mundos, un peregrino cuya ciudadanía está en el cielo. No lo olvidemos entre el torbellino de trabajos y solicitudes.

[/170] *Otro Cristo*

El último y más profundo misterio sacerdotal lo señala el canon no con palabras, sino con sencillos actos. Al decir que Cristo tomó el pan, nosotros tomamos el pan. Cristo levantó los ojos al cielo, y nosotros los levantamos también. Cristo dio gracias, y nosotros inclinamos la cabeza en signo de agradecimiento. Cristo bendijo el pan, y nosotros trazamos la señal de la cruz. Como Él decimos: «mi cuerpo, mi sangre». ¡Imitamos a Cristo! Más aún: somos sus instrumentos, le prestamos boca y manos. Más aún: estamos en lugar suyo; *sacerdos alter Christus*.

[/171] IX. El sacrificio

Sacrificium Ecclesiæ

De él habla el canon en el *te igitur*: *...uti accepta habeas... hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*. Las palabras aquí empleadas dan claramente a entender que no se trata aún del sublime sacrificio del Señor. La mirada del orante está dirigida a los sencillos dones de pan y vino. Pero en estos dones mira algo más profundo. Los dones son símbolos de nuestra consagración a Dios. En señal de que nos consagramos a Él nosotros mismos, ofrecemos a Dios las especies de la comida, las cosas más usuales y juntamente más preciosas de la vida humana: el pan y el vino. Y se los ofrecemos *pro ecclesia*. La Iglesia universal está detrás, la *sancta catholica* se postra aquí a los pies de su Dios.

El mismo fondo representan la mayoría de las otras palabras que, en el canon, hablan de oblación. El *Hanc oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ* y el *Quam oblationem* se refieren a la simbólica oblación de la Iglesia. Aun después de la consagración, cuando hace ya rato que se ha renovado el sacrificio de la cruz, se habla todavía de esta oblación de la Iglesia. En la anámnesis, la expresión *de tuis donis ac datis* se refiere a los dones naturales que proceden de Dios y con los que la Iglesia proclama su voluntad de oblación. Ni siquiera la solemne adición de san León Magno a la estrofa *supra quæ* habla del sacrificio de Cristo. En contraste con la hostilidad maniquea contra la naturaleza, el gran papa quiere celebrar el pan y el vino como santos y [/172] puros dones ofrecidos a Dios, La más solemne de las oraciones de oblación, que se orienta hacia el Apocalipsis, pide una vez más por la ofrenda de la Iglesia, porque sea llevada ante el altar de Dios: *iube hæc perferri*...

Estas incansables alusiones al sacrificio de la Iglesia nos sorprenden de pronto. ¿No hizo resaltar el apóstol san Pablo de la manera más viva, en la epístola a los hebreos, la simplicidad y unicidad del sacrificio de Cristo? ¿No ha quedado abolido por el sacrificio de Cristo todo otro sacrificio? Así, por lo menos, ha entendido al Apóstol el protestantismo. Pero la Iglesia orante ha sentido en todo tiempo que el sacrificio redentor de Cristo fue ciertamente ofrecido una vez para siempre por cada uno de nosotros; pero juntamente siente la

Iglesia que cada uno de nosotros ha de aplicarse a sí mismo ese sacrificio. Lo que Cristo hizo vicaria o representativamente por nosotros, tenemos nosotros que confirmarlo con nuestro «sí» de hombres libres. Tenemos que ofrecernos a nosotros mismos dentro de la oblación y sacrificio de Cristo. La Iglesia está, en la oración del canon, tan penetrada de esta necesidad, que una y otra vez habla de esta oblación suya. ¡Cómo quisiera ella llamar la atención de cada asistente a la misa y decirle: aquí no se trata de una conmemoración puramente intelectual o sentimental, lo que aquí importa sobre todo es una exigencia que a cada uno se le impone! Sólo el que por la oblación y entrega de sí mismo se ha puesto al pie de la cruz, sólo ése es capaz de recibir sobre sí el torrente de gracia del sacrificio de Cristo que se reitera sobre el altar. El papa Pio XII expresó esta idea en la exhortación tantas veces reiterada de que cada uno ha de llenarse de tal espíritu de oblación y sacrificio, que pueda decir con san Pablo: *Christo confixus sum cruci* (*Ga* 2, 19). Esta exigencia nos llega también de las reiteradas referencias del canon al sacrificio y oblación de la Iglesia.

[/173] *Sacrificio impetratorio, de alabanza y de expiación*

El tantas veces mentado *sacrificium ecclesiæ* se describe con más pormenor en su significación, en su objeto y en su espíritu.

Nuestro sacrificio es absolutamente debido. El sacerdote lo designa incluso, por dos veces, como una servidumbre ante Dios. Es, como hemos visto, un deber personal, público y religioso. Esta afirmación es importante, pues tras ella aparece toda la teología sobre el culto. ¿Qué es el sacrificio, sino el reconocimiento de la soberanía de Dios? El sacrificio es el supremo acto de adoración. No hay oposición entre alabanza a Dios y sacrificio, entre *eucharistia* y *anaphora*, entre *canon actionis* y jubiloso *gratias agamus*. Porque la más alta expresión de alabanza es el sacrificio.

Nuestro sacrificio es impetratorio. En aquel *pro* de doble sentido, en la primera estrofa del canon, recalcamos que estamos ante el altar, en el acatamiento de Dios, para provecho de la Iglesia universal. En las peticiones de paz, de unidad y de gobierno abrazamos las necesidades todas de la Iglesia. En este sacrificio pedimos la paz del mundo, como lo recalcamos particularmente en el *hanc igitur*. Pero tampoco se olvidan las intenciones de los oferentes particulares. El memento de vivos implora para ellos la salud de alma y cuerpo. Pero la intención e interés esencial del canon es que no malogremos nuestro destino eterno, que no nos condenemos, que alcancemos la eterna bienaventuranza. Este hecho, de tan fuerte evidencia, de que ofrecemos un

sacrificio impetratorio, no está tampoco en oposición con la gran línea de alabanza a Dios que domina el canon. La petición es efectivamente una forma de adoración, pues por ella nos reconocemos dependientes del Señor Dios, sin el cual no podemos nada.

Nuestro sacrificio es un sacrificio de expiación. En el *hanc igitur* rogamos a Dios se digne recibirlo *placatus* = [/174] «propicio». En la misma estrofa suplicamos que, por este sacrificio, nos libre Dios de la eterna condenación. En la estrofa a favor del clero clamamos a Dios que no tenga en cuenta nuestras culpas, sino que nos otorgue su perdón. Todo esto es eco de aquella palabra de Cristo en que nos dice que su sangre será derramada «para remisión de los pecados». Ofrecemos, pues, nuestros dones que han de identificarse con el sacrificio de Cristo, no sólo porque somos criaturas, sino más aún porque somos pecadores. Ofrecemos nuestro sacrificio no sólo para reconocer la primacía absoluta de Dios, sino también para confesar nuestra culpabilidad, y así el sacrificio de expiación es una alabanza de la santidad de Dios.

Nuestro sacrificio es un sacrificio de alabanza. *Sacrificium laudis* lo llamamos expresamente en el jubiloso preludio, en el prefacio: el sacrificio se destina a dar gracias a Dios por medio de Cristo. La solemne estrofa final hace resonar de nuevo este tema al cantar el honor y la gloria que por este sacrificio se tributa a Dios Padre. *Sacrificium laudis*, él incluye también la adoración y reconocimiento de Dios, y así vuelve la creación a su fin propio, la alabanza a Dios, después que el pecado, entre blasfemias, levantó el puño contra Él. Ignacio de Loyola halló en sus *Ejercicios* la fórmula insuperable: *Homo creatus est ut laudet*. Culpa y expiación, acatamiento y petición culminan en la alabanza y están contenidas en ella. Pero no se trata de una alabanza de meras palabras, sino de alabanza por el sacrificio. Alabamos a Dios al consagrarnos a Él, y nos consagramos a Él para así alabarle y glorificarle. Alabanza y sacrificio forman una unidad inseparable. Sin sacrificio no es posible la alabanza. Pero nuestro sacrificio carecería de lo que puede hacerlo más estimable, si lo ofreciéramos a regañadientes y malhumorados. Por eso, es esencial al verdadero sacrificio que se ofrezca entre alabanzas, con hacimientos de gracia y cantos del alma, y eso no sólo porque «Dios ama al dador alegre» (*2Co* 9, 7), sino porque eso y sólo eso es lo justo.

[/175] De ahí que nuestro sacrificio pueda ser ofrecido con íntimo y santo orgullo. En este santo orgullo ha de expresarse nuestra conciencia o sentido de la Iglesia, de la familia de Dios, de la unidad del Espíritu Santo. A pesar de sentirnos culpables, nuestro sacrificio, aun antes de ser incorporado al sacrificio de Cristo, es de superior especie, pues es ofrecido por la esposa gloriosa de

Cristo. Por eso en la estrofa *te igitur* podemos decir de la ofrenda de la Iglesia: *hæc sancta sacrificia illibata*. Por eso pudo san León Magno, en su adición al *supra quæ,* calificar los dones terrenos de *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.*

El sacrificio en humildad y caridad

Profunda humildad nos anima al presentar ante el acatamiento divino nuestros dones de pan y vino como signos de nuestra consagración a Dios. Por dos veces lo recalcamos con la palabra *supplices,* una al comienzo mismo del canon y luego en la tercera estrofa después de la consagración. La idea se refuerza aún por el gesto. Como corresponde al sentido de la palabra, nos inclinamos profundamente ante Dios. Es la postura del suplicante, del esclavo profundamente humillado.

Esta humildad en el ofrecer se muestra también en la manera como nos referimos a nuestro sacrificio. Son siempre expresiones muy sobrias y lacónicas. *Hanc oblationem, quam oblationem, hæc dona, supra quæ*, y hasta el simple *hæc*. No podían escogerse expresiones más modestas. Para reproducir todo su fondo, este *hæc* tendría que traducirse por «esto poco». Y aun esto poco, este abismo de nuestra nada se designa como *de tuis donis ac datis*. Dios mismo tiene que regalarnos eso poco que le ofrecemos. A propósito de tan humilde entrega nos viene a la mente, como comparación, una escena infinitamente sencilla, mil veces repetida en la vida diaria. Un niñito, sostenido por los brazos de su [/176] padre, ha arrancado una insignificante florecilla al borde del camino y luego, con sus torpes manecillas, se la presenta al padre y le dice: ¡Toma! Esta modestia en el modo de ofrecer es la condenación de aquellas actitudes exigentes y gemebundas con que quisiéramos presentarnos ante Dios cuando hablamos de ofrendas y sacrificios.

La capa o estrato más profundo de este espíritu de oblación sólo se muestra en algunas palabras: es el amor. En las primeras palabras del canon se pone de manifiesto: *...clementissime Pater*. El Padre infinitamente bueno ha tocado nuestro corazón con la mano de su clemencia y lo ha abierto a fin de que se derrame en generosa entrega a Él. – Luego se dice: *...memores... offerimus*. El recuerdo de Cristo nos mueve al sacrificio.

El recuerdo de su beatísima pasión y de su gloria divina nos fuerza a postrarnos a sus pies: *Iesu dulcis memoria*. Acordarse de Él significa barruntar su amor, y barruntar su amor equivale a entregarse a Él en oblación de amor y en amor de oblación. Por eso el espíritu de oblación de los asistentes a la santa misa puede ser caracterizado en el memento de vivos como *fides et devotio*. Aquí *fides* significa la fidelidad, la leal entrega a Dios; y *devotio,* la consagración, el leal

seguimiento hasta la muerte. Ambas palabras pueden, pues, cifrarse en una sola: el amor. Por eso puede también convertirse este sacrificio en *sacrificium laudis*. Ofrecemos entre alabanzas, ofrecemos con cánticos del alma, porque ofrecemos con amor» y el amor es cantor.

El sacrificio de Cristo

Todo lo hasta aquí dicho acercare las ideas que hallamos en el canon sobre el sacrificio se refiere al sacrificio de la Iglesia. Todavía no hemos hallado una palabra sobre el sacrificio de Cristo. Pero tenemos prisa por llamar a la puerta y preguntar qué es en fin lo que [/177] del canon podemos aprender acerca del sacrificio de la cruz renovado sobre el altar.

Ya la profunda humildad en el ofrecimiento de nuestro sacrificio nos hace barruntar que algo tiene aún que acontecer para que los dones de la Iglesia lleguen hasta la presencia de Dios. Invocamos a los santos, apelamos al hecho de que ofrecemos nuestro sacrificio en comunión con ellos: *communicantes offerimus*, y en estas palabras sospechamos que ha de darse una intervención celeste para que nuestra oblación se convierta en verdadero sacrificio.

La sospecha inicial se va condensando. Una y otra vez terminan las estrofas del canon con el solemne *Per Christum Dominum nostrum*, y solemnemente comienza y termina el mismo canon con la apelación a la mediación de Cristo. Luego, el sacrificio de la Iglesia sólo pasando por Cristo llega al Padre. Pero Cristo, el mediador, está ante el Padre, según la visión del vidente de Patmos, *tamquam agnus occisus* (*Ap* 5, 6). El mediador está delante del Padre y le muestra sus llagas. Luego, sólo por Cristo inmolado se convierte nuestra oblación en verdadero sacrificio.

Esta convicción resplandece con meridiana claridad en un texto a condición que alcemos de él el velo ,de la cotidianidad o de la rutina. En la gran estrofa inmediatamente después de la consagración, dice el canon: *...offerimus... de tuis donis ac datis, hostiam puram... calicem salutis perpetuæ*. Todavía teníamos dirigida la mirada a los dones de la Iglesia, a nuestra oblación, si bien humildemente confesábamos que estos dones nos han sido puestos por Dios mismo entre las manos; *de tuis donis ac datis*. Pero de pronto estalla el júbilo de las palabras que Jungmann llama el «himno sacramental» del canon. Algo ha acontecido con la sencilla oblación de la Iglesia. Pónese aquí de manifiesto la conciencia de la consagración. La víctima pura, santa y sin mácula está ahora presente. ¡El sacrificio del Señor! El pan se ha convertido en aquella comida de que florece la vida [/178] eterna. Y el gran discurso de Cafarnaúm, lo mismo que la

escueta y clara palabra del cenáculo, nos dice que este pan es la carne de Cristo. Al cáliz fluye la eterna salud que brotó de las Dagas del Señor crucificado, su sangre sacratísima.

Pero este júbilo sube de tono al armonizar con la potente campana de la palabra del Señor mismo. Sí, ésta es su voz: «Por vosotros y por muchos será derramada, para remisión de los pecados»; el sacrificio cruento para la conclusión de la nueva y eterna alianza.

O admirabile commercium

Resumiendo, podemos, pues, decir que la Iglesia orante incorpora en el canon su propio sacrificio al sacrificio de Cristo y así se nos invita a cada uno de nosotros a presentar también nuestra personal oblación, la que ya Cristo realizó por nosotros en la cruz. Cada uno tenemos que pronunciar nuestro «sí» a lo que Cristo ofreció en representación nuestra sobre la cruz.

Así pues, a través de las estrofas del canon oímos resonar dos voces. Alternativamente, ambas cantan un rendido «tú». La Iglesia, esposa de Cristo, se consagra a Dios y a Cristo. Cristo, esposo de las almas, se inmola «por vosotros y por muchos». Así, la nueva alianza que aquí se concluye en el sacrificio es una alianza de esposos. La comida es un banquete de bodas. A la amorosa entrega del esposo que avanza vestido de la púrpura de su sangre, *pro vobis*, responde la Iglesia con voz de asentimiento: *Tibi omnis honor et gloria!* = «a ti sea todo honor y gloria».

Estas dos voces de entrega y consagración resuenan acordes y se convierten en te gran súplica de oblación del único Cristo, de la cabeza y de los miembros. Se convierten en el único sacrificio de Cristo y su cuerpo místico: *In ipso, in unitate Spiritus Sancti* (es decir, en la Iglesia) se tributa al Padre todo honor y gloria.

[/179] X. La imagen de Dios

Señor

El canon emplea, como título de Dios, la palabra *Dominus* = «Señor». Así lo hace ya en el preludio o prefacio, luego en el memento de vivos, en la estrofa *hanc igitur*, en la anámnesis, dos veces en el memento de difuntos y finalmente en la penúltima estrofa: *Per quem hæc omnia*.

Aquí hemos de observar en seguida que la puntuación usada en el prefacio necesita corrección. Esta corrección, que corresponde a la primitiva redacción, se ha introducido ya oficialmente para el prefacio de la bendición de la pila bautismal en la nueva edición del rito pascual, así como en la nueva *Collectio Rituum*. Debemos, pues, leer: *Domine, sancte Pater, omnipotens æterne Deus* = «Señor, Padre santo, omnipotente eterno Dios». De este modo, ya desde el prefacio, hallamos como primer título de Dios la sencilla y vigorosa palabra «Señor».

La palabra latina *Dominus* traduce la griega *Kyrios*. El español «señor», como el alemán *Herr*, están tan gastados, que ya no pueden reproducir la fuerza originaria del griego *Kyrios*. El francés *Sire*, que se reservaba al rey y equivalía a «majestad», corresponde mejor a este antiguo tratamiento de *Kyrios – Dominus*. También el antiguo uso alemán que reservaba el tratamiento de *Herr* a altas personalidades, por ejemplo, al párroco, que era en el pueblo «el señor» sin más, corresponde al fondo del antiguo *Dominus*. Éste designa al Señor por excelencia, al Señor absoluto, a la Majestad. Por donde se ve [/180] que *Kyrios* = *Dominus* tiene originariamente matiz religioso. De ahí que el texto griego de la Biblia en el antiguo Testamento traduzca por *Kyrios* = *Dominus* el sacrosanto nombre de Yahvé que el pueblo escogido daba a Dios. El que en la antigüedad cristiana daba a Dios el título de Señor se daba cuenta de que estaba hablando con el Dios que abría sus leyes con esta palabra: *Ego Dominus*. Con la palabra «Señor» surgía ante los ojos del primitivo orante cristiano el Dios del Sinaí, el Dios del decálogo, el Dios creador.

Pero aún surgen otras asociaciones de ideas, dolorosas ahora. A los antiguos soberanos, sobre todo al emperador de Roma, se les daba el título de

Kyrios = *Dominus*. Los emperadores usaban este título religioso para poner de manifiesto su divinidad. *Dominus* evoca recuerdos de aquel culto imperial cuyo repudio conducía al martirio. Así esta apelación de Dios se convierte en tácita protesta no sólo contra la omnipotencia del estado y el poder absoluto, sino contra su divinización, simbolizada en el culto imperial. ¡Sólo Dios es el Señor! ¡Sólo a Él servimos!

Con lo que este nombre de Dios resulta también muy oportuno para nuestro tiempo, pues se opone a los tiranos y al estado divinizado de nuestros días como lo opusieron los mártires al culto imperial de Roma.

Dios

Casi más sobria aún que el título «Señor» es la apelación «Dios». En la estrofa *quam oblationem* se halla lacónicamente, sin calificativo alguno, pero las más de las veces se amplía de algún modo. Así, la estrofa *supplices* lo llama *omnipotens Deus*. El prefacio lo canta como *omnipotens æterne Deus*. El memento de vivos se dirige reverentemente al *æterno Deo vivo et vero*.

Sólo quien está penetrado de estricto monoteísmo, sólo el que siente la energía originaria del concepto de Dios, [/181] puede emplear tan sobrio título hablando con Dios. El que así ora no está ciertamente inficionado de politeísmo pagano, que habla de Dios pero piensa en fuerzas de la naturaleza, y en todo caso no sabe de una divinidad verdadera, increada, subsistente y eterna. Así, esta sencilla palabra resulta una profesión de monoteísmo.

Este fondo o sentido se aclara por los calificativos. El Dios uno es omnipotente, el *pantokrator*, cuyo poder abarca el universo, cuya voluntad saca la creación de la nada. ¡Qué contraste con los dioses del mundo pagano, sobre los que pesaban las leyes inexorables de nornas y parcas, del destino y, en todo caso, de poderes superiores!

Él es el eterno, el sin principio, el intemporal, que no entra en la forzosa sucesión de las cosas. ¡Qué contraste con los dioses del mundo pagano, de cuyos orígenes y nacimientos cuenta la mitología y de cuyo crepúsculo tiene noticias la fábula!

Él es el Dios vivo y verdadero, el de verdad viviente y vivificante. El resto de los seres es sólo sombra y reflejo de la plenitud de su vida. ¡Qué contraste con aquellos ídolos de piedra y de madera de que se burla el salmo 113: «Tienen orejas y no oyen...»!

Así este sobrio título de «Dios» es un credo abreviado. Y cuán oportunas son las ideas que en él brillan nos lo pone de manifiesto el lema, el santo y seña

del Día de los católicos de Berlín del año 1952: «¡Dios vive!» El credo del Dios uno, verdadero, vivo, omnipotente y eterno lo oponemos también a los ídolos del paganismo materialista. Y no se lo oponemos por ganas de protestar, sino porque de ese credo, de esa fe fluye sobre nuestra especie, tan necesitada de confianza, un torrente de fuerza y de felicidad, y más que todo porque así es, porque la realidad de Dios reclama nuestra alabanza.

[/182] *Padre*

El tercer título de Dios que ocurre en el canon lleva el calor de la experiencia cristiana de Dios. En él resonará todo el espíritu del canon, cuando se inicie el sublime final: «...nos atrevemos a decir: Padre nuestro...» *¡Padre!* Este título y tratamiento de intimidad se refuerza cada vez que se dice. En el prefacio es *sancte Pater*; en la estrofa *te igitur, clementissime Pater*. En el texto de la consagración está referido a Cristo: *Patrem suum omnipotentem*. En la doxología final la alabanza se tributa *Deo Patri omnipotenti*.

Puede muy bien tenerse por la cúspide de nuestro ser de cristianos el hecho de que podamos dar a Dios este título de Padre. Él encierra, efectivamente, la misteriosa realidad de que por el bautismo nos llamamos hijos de Dios, y lo somos. Para dar este nombre a Dios, necesitamos en todo caso de la ayuda del Espíritu Santo, pues sólo en virtud del Espíritu Santo gritamos a Dios: *¡Abba, Padre!* (*Rm* 8, 15). Y, si nos es lícito dar a Dios este nombre, es porque Cristo nos lo puso en la boca: «Vosotros, oraréis así: Padre nuestro...» (*Mt* 6, 9).

Le llamamos *Padre santo*. Así nos lo enseñó Cristo con su ejemplo en su oración sacerdotal. Con esta adición distinguimos la paternidad de Dios de toda paternidad terrena y de toda aquella paternidad que en las fábulas y mitos paganos humaniza lo divino y así lo degrada, en lugar de presentarlo como objeto de reverente amor filial. Nuestro Dios es el Padre a quien aclamamos tres veces santo. El Padre cuya dignidad sobrepasa nuestra comprensión. Porque *sanctus* está sin duda relacionado con *se-iunctus*: Él es el separado, el absolutamente otro, el incomprensible, el sacrosanto, el que se sienta en luz inaccesible (cf. *1Tm* 6, 16).

Pero no sólo su dignidad; la bondad misma del Padre sobrepasa nuestra comprensión. Llamamos a Dios *clementissime Pater*. Sólo dos superlativos emplea el canon, [/183] y uno de ellos es para celebrar la bondad del Padre. Esta bondad divina hace salir al canon de su habitual casta reserva. Si *clemens* viene de *clinare* = «inclinarse» (al menos *quoad sensum*), entonces quiere decir que Dios Padre se inclina hacia nosotros. El *Pantokrator* (omnipotente) es a la par el

Dios clemente, el que se apareció a Elías en el susurro de un blando viento (*1R* 19, 12). Su poderosa acción se realiza en aquel silencio que tanto la distingue del ruidoso y teatral obrar humano. Es clemente en su longanimidad para con nuestra miseria. Es, clemente en la amorosa providencia con que nos envuelve. Es verdaderamente *clementissimus Pater*.

Visión profética

Pero el canon no se detiene en este mero título para manifestarnos su concepción de Dios, sino que se levanta hasta la visión divina. Así lo hace la primera vez en el prefacio, y para ello se inspira en el relato del profeta Isaías (c. 6).

Como el profeta, la liturgia contempla también a Dios rodeado de ángeles. En el prefacio común se nombra a los ángeles, dominaciones, potestades, virtudes y serafines; en otros prefacios, además, los arcángeles, tronos y querubines. Así, de los nueve coros de los ángeles sólo falta el de los principados. Estos celestes espíritus están reunidos en torno al trono de Dios. Alaban, adoran, celebran a Dios. Cantan y tiemblan ante Dios. Esta descripción nos hace barruntar qué tal será el que se sienta en el trono. El canto de los ángeles, citando a Isaías, suena así: «Santo, santo, santo es el Señor Dios de los ejércitos». Pero mientras Isaías sólo habla de la gloria de Dios extendida sobre la tierra, la liturgia dice: «Llenos están los cielos y la tierra de tu gloria». Y, tomado de la entrada triunfal del Señor en Jerusalén, se añade: «Hosanna en las alturas». A esta visión profética, el orante cristiano podría responder como Isaías: «Ay [/184] de mí que he callado, porque soy un hombre de labios manchados y habito en medio de un pueblo de labios manchados y, sin embargo, he visto con mis ojos al Rey, al Señor de los ejércitos» (6, 5).

En la oración eucarística se trata de algo más que de una visión. Aquí se describe una realidad. Aquí se dice en lengua profética lo que dentro de breves momentos acontecerá en la celebración eucarística: Dios va a venir, y con Él todos sus ángeles. La radiante junta celeste que se nos ha descrito se desplegará en medio de nosotros. Los coros jubilosos de la eternidad entonarán sus cánticos en el silencio de la consagración. ¡Realidades! Pero sólo perceptibles al ojo y al oído de la fe.

¡Qué deber se impone así a nuestra alabanza de Dios! Nada es bastante puro, bello y precioso para brillar y resonar ante el trono de Dios. ¡Qué consuelo se sigue también para la liturgia que, entre la miseria de la diáspora, de la persecución y de las misiones, ha de celebrarse en extrema pobreza! El cielo ha bajado a la tierra. Así la visión divina del canon es juntamente un documento de

la fe en el santísimo sacramento.

Isaías contesta a la gran visión divina pidiendo animosamente ser enviado. ¿No deberíamos repetir también nosotros su palabra, cuando en la misa se nos ha concedido una visión semejante? *Ecce ego, mitte me!* = «Aquí me tienes, Señor: ¡envíame!» (*Is* 6, 8). La visión de Dios ha de impulsarnos a predicar a Dios.

Visión apocalíptica

Pero todavía se levanta más alta la visión de Dios. El Señor ha venido. Ante su acatamiento y con Él unida, realiza la Iglesia la oblación de su sacrificio! Es el momento en que, profundamente inclinada, entona: *Supplices te rogamus*. Con el vidente de Patmos, mira la Iglesia la liturgia celeste y ve a los siete ángeles en la presencia de Dios (cf. *Ap* 8). Contempla ante el trono [/185] de Dios el altar de oro. Un ángel se adelanta con un áureo incensario en las manos. Se le da mucho incienso, símbolo de las oraciones de los santos, que Él pone sobre el altar de oro. Con esta visión ante los ojos, suplica la Iglesia: «Manda presentar estos dones por manos de tu santo ángel sobre el sublime altar, ante el acatamiento de tu divina majestad».

La oblación de la Iglesia, nuestra miseria, ha de convertirse en incienso sobre el altar ante el trono de Dios. Cristo es nuestro altar ante el acatamiento de Dios. Nuestro altar y nuestra víctima a la vez. Con Él ha de unirse nuestra pobre ofrenda terrena, a Él y a su sacrificio tiene que ser incorporada. Sólo entonces puede contar con la complacencia a los ojos divinos. En este sentido, la estrofa *supplices* no es ya una mera petición. Es una descripción de lo que aquí acontece. Describe una realidad: nuestra oblación entra en el sacrificio de Cristo que se realiza ante Dios en el cielo. Nuestra liturgia terrena pasa a ser liturgia celeste.

En el Apocalipsis, el capítulo octavo prosigue con la sombría visión de los horrores que han de venir sobre la tierra el día postrero. El ángel toma fuego del altar del cielo, lo arroja sobre la tierra y ésta se estremece. En la estrofa *supplices* se da otra interpretación a la visión joánica y se le traza otro desenlace: del altar se nos dan el cuerpo y la sangre del Redentor y nos llenamos de toda gracia y bendición celeste. Tal es el objeto de la petición; pero, sobre todo, tal es la realidad que sólo la fe comprende.

Así pues, la visión de Dios penetra en el canon hasta el trono de la eternidad. Hablar de Dios, para la liturgia, no es sólo tendencia de la oración, no es sólo un concepto, ni sólo protesta de la fe contra el paganismo ni sólo objeto de la misma fe en un corazón confiado. Dios está presente, se le siente, se le ve, tenemos parte en Él. Lo que la palabra de Dios nos cuenta y describe se hace

realidad y experiencia en el sacramento. ¡Qué fe tan honda resplandece en esta oración de la Iglesia!

[/186] XI. La imagen de Cristo

Los nombres de Cristo

Dios resplandece para nosotros en la faz de Cristo Jesús (*2Co* 4, 6). Recordando esta palabra paulina, vamos a continuar la meditación sobre la imagen de Dios, mirando a Cristo.

Once veces es Cristo llamado mediador. Cierto que no se pronuncia el nombre mediator, pero, en t cuanto al fondo, se halla en el *per*, tantas veces repetido. En forma sublime y solemne se refiere la oración eucarística a la mediación de Cristo en el prefacio, en el *te igitur*, en la bendición de las oblaciones naturales *per quem hæc omnia* y en la doxología final. Acaso se piense también en la mediación de Cristo cuando, en el *supplices*, se habla del ángel santo que ha de llevar los dones al altar ante el acatamiento de Dios. De la forma más sencilla, se menciona la mediación de Cristo en la conclusión de la oración, que ocurre seis veces: *Per Christum Dominum nostrum.*

En los mismos lugares es también llamado Cristo «Señor». A ello se añade el nombre de «Señor» que emplea la anámnesis. Son, pues, siete las veces que resuena este imperial título de «Señor»

Sólo una vez se llama expresamente a Cristo «Dios». Tal sucede en el *communicantes*, al mentar a María «madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo». Sin embargo, las confesiones mediatas o indirectas de su divinidad son numerosas. Con naturalidad sorprendente se trata a Cristo de «Señor» cuando inmediatamente antes [/187] se ha invocado a Dios con el mismo título. Esta transición llama singularmente la atención en la anámnesis y en el memento de difuntos. Pero ocurre aún más a, menudo. Con ello Cristo es equiparado a Dios. Más frecuentemente se piensa en la filiación divina de Cristo, y también así se expresa su divinidad. El *te igitur* y la anámnesis se detienen en la simple mención de la filiación divina: *Filii tui*. El *supplices* dice solemnemente: *Sacrosanctum Filii tui corpus* = «el cuerpo sacrosanto de tu Hijo». De igual manera, la petición de la consagración habla «del cuerpo y de la sangre de tu Hijo muy amado».

Ordinariamente, sólo se usa el nombre «Cristo». Sin embargo, en tres pasajes figura el nombre «Jesús», que el arcángel reveló: en el *te igitur*, en el

communicantes y en el *quam oblationem.*

En conclusión, la imagen de Cristo en el canon se compone de los conceptos de mediador, Señor, Dios, Hijo, Cristo y Jesús. Es como un compendio de cristo-logia, como un índice de lo que, en nuestro corazón, ha de contener la imagen de Cristo.

El fondo de estos nombres de Cristo »

Vamos ahora a examinar, en su fondo, los nombres de Cristo que ocurren en el canon.

Cristo es llamado «mediador». J. A. Jungmann ha escrito: «Como una flecha indicadora que señala las grandes líneas de nuestra oración, la fórmula *Per Christum Dominum nostrum* se halla hoy, a distancias regulares, a lo largo del canon». Es como un misterioso paso de Cristo a través del canon. Toda nuestra oración y ofrenda sólo llega ante la presencia del Padre si es levantada por la mediación de Cristo. Hubo un tiempo en que casi parecía tenerse un poco de miedo al concepto de mediación de Cristo, como si encerrara cierto peligro de arrianismo. Al principio, la doxología en honor de la [/188] santísima Trinidad decía:» «Gloria sea al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo.» Mas, para que a nadie se le ocurriera pensar que se expresaba aquí una subordinación del Hijo en sentido arriano, se dio al texto la redacción actual: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo.» El canon no participa de semejante temor, como tampoco san Pablo, cuando tan a menudo nos habla de Cristo mediador. En el texto de la consagración se hace mención de «la nueva y eterna alianza», que se funda por la sangre de Cristo. Mas, para la conclusión de la alianza entre Dios y la humanidad, es menester el mediador que vuelva a unir lo que se había separado. Este mediador tiene que ser juntamente Dios y hombre. Así, el nombre de mediador indica el gran misterio de Cristo: ¡Dios y hombre! Él es el potente puente tendido entre el cielo y la tierra, anclado firmemente por su verdadera humanidad en el terreno de nuestra carne y levantándose por su divinidad a las alturas de lo eterno.

Cristo es el «Señor». ¿No hay aquí un eco del miércoles de pascua? Melancólicos han salido los discípulos, durante la noche, a pescar en el lago de Genesaret. De mañanita, el Señor resucitado se aparece en la orilla y Juan susurra a Pedro: «;Es el Señor!» = *Dominus est* (*Jn* 21, 7). También el canon, con la voz del discípulo amado, quiere señalarnos al que, en el alborear del misterio eucarístico, aparece delante de nosotros: «¡Es el Señor!» ¡Ojalá cada día»respondiéramos a esta voz con la presteza de Pedro, que se arrojó al mar para llegar antes, nadando, a donde estaba el Señor! *Nescit tarda molimina*

Spiritus Sancti gratía, dice san Ambrosio de la madre de Dios que marcha apresurada a la montaña de Judá (*Breviarium* 2 de julio). ¡Cuántas veces nos falta a nosotros ese ímpetu de fervor, esa prisa acelerada por llegar a Cristo! *Dominus*: toda la gloria imperial que este nombre significaba en lo antiguo resplandece ahora aquí y nos impulsa a damos prisa por llegar a Él.

La única vez que el canon usa el puro nombre de Dios aplicado a Cristo, lo une con el título de *Kyrios*: [/189] «Nuestro Dios y Señor Jesucristo» (*communicantes*). También aquí podemos percibir un suave eco: «Señor mío y Dios mío» (*Jn* 20, 28). Así exclamó el escéptico Tomás en la hora pascual, y Juan resumió todo su evangelio, como en un acorde final, en este grito de su compañero de apostolado, pues todo lo que escribió tenía por blanco demostrar que Cristo es «Dios y Señor».

En lugar del simple nombre de Dios, se da a Cristo el título de «Hijo». Con esta palabra se nos abre la infinita plenitud del misterio, la profundidad de la vida divina ad intra. «Hijo del Padre»; he ahí una breve fórmula del misterio de la Trinidad, que en definitiva sólo por la fe aceptamos y jamás comprenderemos por la pura razón. También aquí suena el eco de una voz: «Éste es mi Hijo amado» (*Mc* 9, 6). Así resonó sobre el Tabor, en la transfiguración, el testimonio del Padre celestial. Por el hecho de que nuestra ofrenda se ha convertido. en el cuerpo y sangre de este Hijo amado, también nuestra consagración a Dios será acepta a sus ojos. La palabra del Padre, en el texto de la consagración, se ha modificado ligeramente, pero en forma muy significativa. El calificativo que acompaña a «Hijo» se ha puesto en grado superlativo: *dilectissimi filii*. El hijo amado del Padre es también objeto de nuestro ardiente amor. Ante los misterios eucarísticos, ante el sacrificio renovado de la cruz, aquel que nos ha amado más allá de la muerte sólo puede ser llamado «Hijo amadísimo». Amadísimo del Padre y de nosotros.

Visión de Cristo

El canon no se para en la reverencia con que nombra a Cristo. Contempla también a Cristo y lo contempla justamente como los ojos del amor saben contemplan

Cristo en el cenáculo es el primer objeto de esta contemplación. El texto de la consagración nos abre para ello los ojos. Lo vemos rodeado de sus discípulos en [/190] aquella lúgubre vigilia de su pasión. Vemos sus manos, con las que toma el pan. Son «santas y venerables manos» aquellas en que cinco panes bastan para cinco mil hambrientos; las manos que se extienden imperativamente sobre los leprosos y destierran la maligna enfermedad, las que se posan llenas de bondad

sobre la frente de los niños, las que crearon el universo, manos que pronto van a ser taladradas por crueles clavos y ostentarán por toda la eternidad la abertura de las llagas. Miramos sus ojos, los que, transfigurados de luz, se dirigen a lo alto y, traspasando los velos terrenos, contemplan al Padre omnipotente. Vemos su cabeza, que se inclina en acción de gracias ante el Padre. Pocas horas más tarde, la inclinación de su cabeza anunciará que el sacrificio universal está consumado. Oímos su voz, la voz que alaba y da gracias al Padre. De la tierra maldecida, de entre el ruido del mundo, se levanta pura y clara al cielo. Así cumple de nuevo la humanidad el fin de la creación, dar gloria a Dios, y la voz de Cristo da el tono en este coro de alabanzas. Oímos la voz que invita a los discípulos y pronuncia la omnipotente y taumatúrgica palabra: «Tomad y comed: éste es mi cuerpo». Y luego esta voz irrecusable, que llega a las profundidades del alma: «Éste es el cáliz de mi sangre, del nuevo y eterno Testamento [misterio de fe], que por nosotros y por muchos será derramada en remisión de los pecados». El mismo reformador que puso en duda tantas verdades de la antigua fe no pudo eludir la fuerza de esta voz: ¡La palabra es demasiado poderosa! Luego volvemos a ver las manos que distribuyen el pan y hacen pasar el cáliz a la redonda, manos que de verdad distribuyen la vida.

La visión de Cristo nos permite contemplar como un panorama de su vida. *Por eso recordamos*... Aquí lo tenemos, ante nosotros, cargado con su cruz. Pero olvidamos el amargo dolor que mana de la cruz y gritamos jubilosos: *tam beatæ passionis* = «la pasión beatísima». Luego le miramos en la gloria de pascua, y entre el cortejo [/191] triunfal con que entra en el cielo. Mientras nuestra mirada contempla estos cuadros de la vida de Cristo, sentimos que nuestro corazón se abrasa, como justamente lo indicábamos con las palabras: *dilectissimi filii*.

La visión de Cristo nos permite también mirar al fin de los tiempos, al día en que el Señor volverá en su gloria, y el cuadro de la parusía se convierte en expresión de la fe en su venida eucarística. Esta visión de Cristo no está significada por palabras, pero está en el fondo del canon, cuando en el *communicantes* y en el *nobis quoque* se mencionan los santos. Si Cristo viene, tiene que aparecer *in splendoribus sanctorum*, tiene que aparecer entre el cortejo de sus santos, que han de sentarse con Él en tronos cuando venga. Los fieles testigos rodean en espléndido coro a su Maestro; un día, en su venida gloriosa para juzgar; ahora, en su venida eucarística.

Cristo en el sacramento

La recatada intimidad de la visión de Cristo se aplica también a su presencia en

el sacramento. Al final de la primera estrofa después de la consagración se entona un himno al sacramento, y en él se le llama «hostia pura, hostia santa, hostia inmaculada».

La hostia es «pura» en medio de toda la impureza terrena. Ahora, como antaño, pregunta el Señor: «¿Quién de vosotros podrá acusarme de pecado?» (*Jn* 8, 46). Y nosotros respondemos: Tú eres el puro.

La hostia es «santa» porque está elevada sobre todo lo terreno, de suerte que aun el espíritu malo hubo de confesar: «Tú eres el santo de Dios» (*Mc* 1, 24). El trisagio que después del prefacio hemos entonado al Dios grande, halla aquí su continuación: «Tú eres el tres veces santo en el sacramento».

La hostia es «inmaculada», y este calificativo expresa sin duda la absoluta pureza de lo divino. No sólo carece de mácula de culpa, sino también de mácula de limitación [/192] de criatura. A la vez, el calificativo de «inmaculada» lleva una reminiscencia del Apocalipsis, en el que san Juan ve al Señor glorificado, rey de la eternidad, como Cordero sin mácula en medio de los ejércitos celestes.

Esta triple loa se prosigue en una frase hímnica bimembre: «El pan santo de la vida eterna y el cáliz de la salud perpetua». Esta comida divina nos da la vida. Quien así ora está penetrado de las ideas del grao discurso eucarístico del capítulo sexto del evangelio de san Juan: «El que comiere de este pan vivirá». Un íntimo orgullo y a la vez un orgullo infinitamente grande respiran estas palabras y esta confesión. La época en que se compuso el canon vio desaparecer innumerables religiones paganas de misterios. Todas ellas prometían la vida y eran, sin embargo, puro ruido, puro vacío. Pero Dios nos ha traído el verdadero misterio de la verdadera vida y de la verdadera salud. ¿No podemos y debemos seguir oponiendo nosotros este santo orgullo a las presuntuosas ideologías modernas que prometen aún al hombre edades de oro? ¡En el sacramento del altar y sólo en él hallamos la vida y la salud eternas!

El corazón de Cristo

Acaso suene a temerario pretender hallar en los textos de la oración eucarística referencias a la devoción al corazón de Jesús. Y, sin embargo, estas referencias se imponen, siquiera en insinuaciones sobremanera finas y recatadas.

Con sorprendente modificación de la palabra evangélica y subiéndola de punto llamamos a Cristo *dilectissimus*. Él es el sumo amor de nuestra vida. En esta sola palabra está germinalmente contenido todo el tesoro de oración de la devoción al corazón de Jesús.

A ello se añade la palabra salida de labios del Redentor: *pro vobis et pro*

multis. De ella nos viene como [/193] un soplo de su universal, de su infinito amor. Levantado sobre la cruz, a todos quiere atraernos a sí (*Jn* 12, 32). Esta atracción es ahora una realidad. La cruz se levanta en esta fiesta sacra que reproduce el viernes santo. Desde la cruz mira Él al mundo entero, tal como ha sido presentado por los mementos de la Iglesia ante Cristo crucificado, desde el papa hasta el último de los hombres que luchan por la paz. Por todos ellos pronuncia Él ahora esta palabra: *pro vobis et pro multis*, que es sólo otra forma de aquella otra: «El que tenga sed, venga a mí» (*Jn* 7, 37). Así, en esta sola palabra se halla germinalmente todo el tesoro de fe de la devoción al corazón de Jesús. Aquí se resume escuetamente todo lo que la devoción al corazón de Jesús quiere enseñarnos: el amor redentor del Señor, que abarca a la Iglesia y a la humanidad.

Cristo resplandece para nosotros en la faz de la Iglesia orante. Así podemos modificar, ante la imagen de Cristo en el canon, la palabra paulina del comienzo de este capítulo.

[/194] XII. Los santos

Día a día, nombramos en el canon un considerable número de santos. Y menos mal que algunos de ellos Son difíciles de pronunciar y obligan a detenerse, pues en otro caso la lista fluiría aún con más rapidez. Bueno es también que las rúbricas prescriban a veces la inclinación al nombre de algún santo, por ejemplo, en su fiesta, pues en otro caso el nombre correría peligro de perderse o desaparecer.

Cuarenta santos aparecen en el canon. Este importante número cuarenta no debe de ser casual. Dos veces siete desfilan antes de la consagración bajo la dirección de la Madre de Dios, y dos veces siete bajo la dirección del Precursor, después de la consagración. No puede ponerse en duda que este agrupamiento procede de atenta reflexión; y se ve la importancia de estos nombres, cuando tan cuidadosamente fueron ordenados. Ahora bien, ¿quiénes son esos santos que aquí merecen ser nombrados junto al Santo de los santos? ¿Qué tienen que decirnos respecto a la celebración de la misa y de la misión apostólica que ha de partir de la misa?

María, Madre de Dios

Con gran reverencia se nombra a María. Así debe ser. Ella preparó la víctima del Calvario, el Cordero, para el gran sacrificio de reconciliación. Ella, como recuerda la oración de preparación para la misa, estuvo al lado [/195>] de su amado Hijo cuando éste pendía de la cruz. Con Él sintió, con Él ofreció el sacrificio. Nadie en aquella hora estuvo tan cerca de Él como su Madre. A ella encomendó Él a Juan y a todos los discípulos que un día habían de renovar el sacrificio de la cruz: *Mulier, ecce filius tuus*. Y al discípulo fiel y a todos los fieles se la señaló Él desde la cruz como firme apoyo para el futuro: *Ecce mater tua* (*Jn* 14, 26 s).

Así, *in hora crucis*, en el momento de renovar el sacrificio de la cruz, no podemos menos de clamar a María. De sus manos recibimos el Cordero para el sacrificio, que presentamos ante el Padre. Aún sigue ella ahora al pie de la cruz. A ella dirige aún Cristo crucificado la apremiante recomendación: «Mira a tu

hijo»; y todavía, desde la cruz, nos la señala a nosotros diciendo: «Mira a tu madre.» De ella aprendemos cómo hemos de llevar a Cristo, cuando ahora lo llevamos a los hombres. De ella aprendemos la palabra decisiva del rendimiento: *Ecce ancilla Domini* = «aquí estoy, esclavo, siervo del Señor». De ella aprendemos sobre todo el amor al Señor que va a venir sobre el altar.

El canon está dominado por el impresionante autorretrato de la Iglesia. Al nombrar a María, esta eclesiología de la oración eucarística recibe nuevo enriquecimiento. Porque María es figura de la Iglesia. En ella, la redimida primera, la esposa y madre de Dios, la Iglesia está al pie de la cruz, y nosotros vemos en la faz de la Iglesia los rasgos de María. También la Iglesia es esposa y hasta «madre» de Dios. De ahí podemos concluir que también nosotros,, cada uno de los miembros de la Iglesia, hemos de llevar en nuestro rostro espiritual los rasgos de María cuando en la misa nos ponemos bajo la cruz. La caridad sobre todo, un verdadero amor de esposa de Dios, ha de adornar nuestra alma. Pero de lo alto de la cruz baja para cada uno de nosotros una misión apostólica que nos hace distribuidores de vida divina y nos permite, como si dijéramos, tomar parte en la divina maternidad de María y de la Iglesia.

[/196>] El amor a la eucaristía lleva al tierno amor a María, y éste, a su vez, nos vuelve al centro, a Cristo, a la eucaristía misma.

Pedro

La noche del jueves santo huyó. La madrugada del viernes santo negó al Señor. No lo hallamos junto a la cruz. Y eso después de que había empuñado la espada en defensa de Cristo y protestado en el cenáculo: «Señor, dispuesto estoy a ir a la cárcel y a la muerte contigo» (*Lc* 22, 23). Pedro desfalleciente, imagen de nuestra debilidad y miseria frente a la cruz y el Crucificado.

Pero de Pedro está también escrito: «El Señor se volvió a Pedro, le miró... y Pedro salió afuera y lloró amargamente» (*Lc* 22, 61).

De Pedro se nos narra la triple confesión del arrepentimiento y del amor, hecha una mañana pascual a la orilla del mar: «Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo» (*Jn* 21, 17).

Pedro se adelanta a los demás apóstoles en el reconocimiento de la dignidad mesiánica y filiación divina de Cristo: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (*Mt* 16, 16).

Pedro es ejemplo de audaz confianza. Él dijo a Jesús en una noche de tormenta: «Señor, manda que yo vaya a ti sobre las olas» (*Mt* 14, 28). Cuando luego duda otra vez, se hunde y grita: «Señor, ayúdame», halla firme asidero en la

mano del Maestro.

Nombrar a Pedro significa para nosotros, en la hora de la misa, ponernos a su lado, al lado del negador de Cristo, para darnos con él golpes de pecho: «Señor, tú lo sabes todo». Significa confesar la fe y proclamar nuestro amor ante el Señor que tenemos delante: «Tú eres el Hijo de Dios, tú sabes que te amo». El Maestro viene a nosotros en la santa misa desde la orilla de la eternidad, pasando por las tormentas del tiempo, y el nombre de Pedro nos mueve a dirigirle la audaz petición: [/197] «Mándame caminar hacia ti sobre las olas.» El nombre de Pedro nos hace agarrarnos de la mano del Señor cuando nos hundimos: «Señor, ayúdame».

Con el nombre de Pedro resuena en nuestro oído la oscura promesa de Cristo: «Otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras» (*Jn* 21, 18). Según otra palabra del Señor, Pedro ha de confirmar a sus hermanos (cf. *Lc* 22, 32). ¡Ojalá él nos anime a la lucha que coronó victoriosamente el 29 de junio del año 67!

El nombre de Pedro aparece en el canon junto a las palabras *una cum beatissimo papa nostro*. Así se aclara la imagen de la Iglesia. Es la Iglesia romana, que se asienta sobre la roca de Pedro y no se concibe sin el sucesor de Pedro. Celebramos el sagrado convite y ofrecemos el sacrificio *super petram*. La Iglesia, como comunidad oferente y comunidad de mesa, sólo puede ser aquella *Ecclesia super petram* que san Ireneo llama «presidenta del ágape».

De este modo el nombre del príncipe de los apóstoles equivale para nosotros a una protesta de nuestra lealtad a la Iglesia fundada sobre la roca.

Pablo

Pablo nos ha dejado, en la epístola primera a los corintios, una relación detallada sobre la última cena. En la epístola a los hebreos nos ha descrito lo que es el sacerdocio y el sacrificio del Señor. Varias de sus palabras están citadas en el canon. Así, la celebración de la misa se asienta también sobre el fundamento de la doctrina divinamente inspirada del Apóstol de las gentes.

Pablo, en sus epístolas, nos ha mostrado la disposición con que hemos de acercarnos a recibir a Cristo en la misa: «Para mí, el vivir es Cristo y la muerte una ganancia» (*Flp* 1, 21); «Con Cristo estoy clavado en la cruz» (*Ga* 2, 19); «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (*Ga* 2, 20); «Todo lo puedo en aquel que me [/198] conforta» (*Flp* 4, 13); «Nada es capaz de separarnos de la caridad de Dios, que se funda en Cristo» (*Rm* 8, 39).

Pablo nos ha dado ejemplo, en su vida, de aquel espíritu apostólico que nos ha de inflamar por virtud del sacrificio de Cristo. Tenemos que marchar a

predicar a todo el mundo. El oficio de heraldos y pregoneros del evangelio nos ha de acuciar. «¡Ay de mí, si no predicare el evangelio!» (*1Co* 9, 16). La caridad Cristo nos ha de apremiar (cf. *2Co* 5, 14), hasta desear ser anatema, ser reprobados por la salud de nuestros hermanos (*Rm* 9, 3), colmados, abrumados de trabajos y dolores, a trueque de ganar a Cristo y llevarlo al mundo. Inflamado de esta caridad, Pablo deseaba «ser desatado y estar con Cristo» (*Flp* 1, 23), y alcanzó su deseo por el golpe de la espada.

El nombre de Pablo aparece junto a las palabras de la segunda estrofa del canon: «con todos los que profesan ortodoxamente la fe católica y apostólica». Él fue y sigue siendo su abanderado. ¿No nos forzará este nombre del apóstol a caer de rodillas y suplicar que también a nosotros nos dé la eucaristía aquel espíritu con que él clamaba: «No me avergüenzo del evangelio» (*Rm* 1, 16), el espíritu misionero y apostólico?

Andrés

«Hemos encontrado al Mesías» (*Jn* 1, 41). Tal es el grito jubiloso de Andrés cuando por vez primera, y primero él entre todos, se encontró con el Señor. Con este grito condujo también hasta Cristo a su hermano Pedro. Nombramos a Andrés en el canon. ¡ Ojalá por el canon seamos también herederos de su júbilo: *Invenimus Christum!* ¡Ojalá este júbilo nos impulse a llevar a Cristo a nuestros hermanos!

Andrés, según la tradición, fue semejante a Cristo en la muerte, pues terminó su vida en la cruz. Bien pudo decir de sí mismo: «Con Cristo estoy clavado en la cruz» [/199] (*Ga* 2, 19). Y en esa hora suprema pudo repetir su grito de júbilo: «He encontrado al Mesías». Porque sólo en la cruz se le puede encontrar.

Estamos llenos de miedo a la cruz. Bien sería que el ejemplo de Andrés nos llevara a la cruz de la misa y a la cruz de la vida, para orar con él ante la cruz como él oró en la hora de la cruz: «Salve, cruz preciosa, que por tanto tiempo he deseado y tengo ahora preparada: ven a mí jubilosa y con gozo en ti recibe al discípulo de quien en ti estuvo colgado».

Santiago el Mayor

«¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber?» (*Mt* 20, 22). Así preguntó el Señor a los ambiciosos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, .cuando su madre, no menos ambiciosa, pidió para ellos los dos primeros puestos en el reino de Dios.

Los dos hermanos respondieron animosamente: *Possumus*! = «podemos». ¿Sabían lo que decían? ¿Sabían que con su. respuesta se votaban al cáliz de la pasión? ¡Difícilmente! Pero una cosa sabían muy bien por la dichosa experiencia de su primera convivencia con el Maestro: el cáliz que Él tenía que beber lo podían beber con Él. Por más que estuviera lleno de amargura hasta los bordes, era su cáliz, y la unión con Cristo les daría la fuerza de agotarlo hasta las heces.

Santiago hubo de cumplir muy pronto su juvenil animosa palabra. Es el protomártir de los apóstoles. De entre los fieles discípulos, él fue el primero en sacrificar su vida por Cristo. Obtuvo de verdad el primer puesto.

En la ordenación sacerdotal, se entrega al neopresbítero el cáliz, que él toca con las manos juntas. Su vida queda ligada al cáliz. Ya en la recepción de la tonsura, al dar el primer paso hacia el santuario, había dicho: *Dominus pars hereditatis meæ et calicis mei* = «el Señor es mi herencia y mi cáliz» (*S* 15, 5). En cada misa, con el nombre de Santiago, pregunta el Señor a su [/200] ministro: «¿Puedes beber el cáliz?» El que bebe con Cristo el cáliz de la eucaristía ha de poder apurar también con Cristo el cáliz de las amarguras. ¡Que el apóstol Santiago ponga en nuestra boca su generoso *possumus*!

Juan

Juan es llamado «el discípulo a quien Jesús amaba» (Ioh 20, 2). En la cena descansó sobre el pecho de Jesús. Con María estuvo al pie de la cruz. Estos dos hechos lo convierten en ejemplo de todo sacerdote celebrante y de todo cristiano que concelebra con el sacerdote.

Él fue el primero que vio el costado abierto y cómo del corazón de Jesús brotaba sangre y agua. Esta sangre y agua la recoge, por decirlo así, en su evangelio, cuyos primeros capítulos (3-5 y 7) hablan del agua, y los últimos (desde el 10) de la sangre. Si comemos el pan santo, nuestra fe es guiada por Juan y su evangelio (c. 6). Si tomamos el cáliz, nuestra mano se mueve por la palabra que trae Juan: «El que tenga sed, venga a mí y beba; de su corazón [del de Jesús] manan ríos de agua viva» (*Jn* 7, 37 s). Y al terminar el santo sacrificio bendecimos tierra y gente con el prólogo de su evangelio, y con palabras suyas podemos expresar lo que en la misa acaba de acontecer: «La luz ha brillado en las tinieblas. Ha habitado entre nosotros. Hemos visto su gloria» (*Jn* 1, 5 14). Como ya varias veces hemos notado, con los ojos de Juan contemplamos, después de la consagración, el altar terreno, identificado con el altar eterno ante el acatamiento de Dios. No es decir mucho afirmar que la misa tiene color joánico. Como el águila, símbolo del evangelista, vuela hacia el sol, así el hombre se

levanta aquí hasta Dios y recibe nueva juventud.

A Juan se dirige nuestra oración. Pidámosle aquel fuego que él un día, irritado, quiso que bajara sobre Samaría, el fuego de la caridad, a fin de que se esclarezcan nuestros ojos y se abrasen nuestros corazones durante [/201] estos preciosos momentos en que nos es dado descansar sobre el pecho del Señor y estar al pie de su cruz.

Tomás

¿Era de carácter melancólico y triste? Así puede concluirse de su oscura palabra, antes de ponerse el Señor en marcha para visitar a Lázaro: «Vayamos y muramos con Él» (*Jn* 11, 16). La melancolía lo convierte en escéptico. Así lo recordamos todos los años en la dominica *in albis*. Pero la melancolía y la duda hacen de Tomás el protagonista de una revelación del corazón de Jesús que se repite en todas las misas: «Mete aquí tu dedo y mira mis manos, trae tu mano y ponía en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel» (*Jn* 20, 27). El nombre de Tomás nos recuerda que, en el misterio eucarístico, nos es dado contemplar las santas y venerables manos del Señor, traspasadas por los clavos. Él nos predica que en la celebración eucarística hemos de poner nuestras manos, es decir, nuestro ser y obrar enteros, dentro del costado abierto de Jesús. Aquella petición tantas veces repetida:, «Dentro de tus llagas escóndeme», se cumple en el santísimo sacramento.

Para esta dignación apenas comprensible, Tomás nos regala la mejor respuesta en forma de oración: «¡Señor mío y Dios mío!» Palabras que forman como una síntesis del evangelio de san Juan y de toda experiencia de Cristo, grávidas de fe y ebrias de íntimo amor al Maestro. No es posible pronunciar oración más hermosa en los momentos en que se nos abre el costado de Jesús sobre el altar.

Un santo descubrió esta conexión: san Pío X. Por la concesión de una indulgencia, invitaba a los sacerdotes a repetir, en el momento de la elevación de las especies eucarísticas, la oración de Tomás. Éste no nos ha dejado escrito ni carta alguna, pero bastante preciosa es ya para nosotros su oración: «¡Señor mío y Dios mío!»

[/202] *Santiago el Menor*

¡Qué rígido y qué serio es este apóstol! En él pervive toda la aspereza de la

antigua ley. Sigue ligado al pueblo de Israel, a su piedad y a su templo. Sirve como obispo a ese mismo pueblo. Pero ¡qué tragedia! Desde el pináculo de ese mismo templo al que tanto amaba y del que no se separaba, se le precipita para darle muerte. Y el mismo pueblo, al que estaba unido por las más íntimas fibras de su corazón, le martiriza. Cada santo encarna un rasgo particular de la vida del Señor. Sobre la vida y muerte de Santiago el Menor parece cernerse la sombra de la queja reiterada de Jesús: «Pueblo mío, ¿qué te he hecho? Jerusalén; Jerusalén, ¡cuántas veces he querido congregar a tus hijos en torno mío como recoge la gallina a sus polluelos, y tú no has querido!» (*Mt* 23, 37).

En la segunda estrofa del canon hemos pedido para la Iglesia: *pacificare, custodire*. Esta súplica encierra la misma queja contra la infidelidad de los pueblos para con el reino de Dios que parece desprenderse del nombre de Santiago. Pero la queja se trueca pronto en claro triunfo: *pro multis*, el Señor se sacrifica por el pueblo y le da su salud. Junto con el Señor, se sacrifica el apóstol por su pueblo.

Felipe

Nuevamente se asocia el nombre de un apóstol con alguna palabra y escena de la Escritura: «Queremos ver a Jesús». Así se dirigen unos gentiles a Felipe, cuando ya descendían sobre el Señor las sombras de la pasión. Felipe era de Betsaida, de Galilea, en la frontera siro-fenicia, y sin duda por eso conocía la lengua extranjera. De hecho, él lleva también nombre griego. Juntamente con Andrés, conduce los gentiles a Jesús y da así ocasión a que nuestro Señor Jesucristo pronuncie aquella [/203] profunda palabra del grano de trigo que cae en tierra y muere, y así da mucho fruto.

En la misa se verifica de nueva y maravillosa manera esta palabra de Jesús. Por eso, propio de la misa es el grito de los gentiles, dirigido ahora al sacerdote celebrante, como otrora a Felipe: «¡Queremos ver a Jesús!» Por nuestra oblación, unida al sacrificio del Señor *pro multis* tenemos que cumplir la misión de Felipe: la misión de llevar los gentiles a Cristo. Una misa sin pensar en las misiones no entraría en el espíritu de la Iglesia *católica*. Pudiera asaltarnos el desaliento, como lo sintió Felipe en la multiplicación de los panes. Millares de personas se han sentado en torno a Jesús y esperan, esperan. «¿De dónde vamos a comprar pan, para que coman?», pregunta el Señor a Felipe. Éste responde desesperanzado: «Doscientos denarios de pan no bastarían para que a cada uno le tocara un bocado» (*Jn* 6, 5 ss). Pero, de cinco panes de cebada, el Señor sabe multiplicar la comida para muchos. Esta confianza en su poder ha de animar

también nuestra pobre oración, por los muchos que nos piden en la misa: «Queremos ver a Jesús».

Bartolomé

¿Es Bartolomé el mismo que, en la narración de san Juan donde se cuenta la vocación de varios discípulos, lleva el nombre de Natanael? Así se ha afirmado y discutido. Como quiera que ello sea, evoquemos con el nombre de este apóstol las palabras del Señor: «He aquí un verdadero israelita, en quien no hay engaño». «Te he visto cuando estabas debajo de la higuera». Poco antes, Natanael había dicho en son de burla: «¿Es que puede salir nada bueno de Nazaret?» Y ahora reconoce, rendido: «Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel». Y oye la promesa: «Mayores cosas has de ver. Veréis el cielo abierto y los ángeles que suben y bajan sobre el Hijo del hombre» (*Jn* 1, 45-51).

[/204] El nombre de este apóstol nos invita a depositar sobre el altar todo el estrecho, mínimo, oculto y misterioso mundo de nuestras internas miserias y luchas, de nuestras tentaciones y victorias, ¿Podrá el Señor repetir d elogio a Natanael: «En él no hay engaño», cuando ea el sacramento mire hasta lo profundo de nuestra alma?

La anchura del cielo se abre sobre la estrecha casa de nuestra alma cuando a ella viene el Señor. La promesa hecha a Natanael-Bartolomé se cumple ahora en nosotros.

Mateo

Mateo pertenece a la misa. En ella toma con frecuencia la palabra para anunciarnos la buena nueva. Varios textos litúrgicos proceden de su evangelio, sobre todo el *Benedictus*, el *Pater noster*, el *Domine non sum dignus* (cf. 21, 9; 9ss; 8, 8). Citar su nombre es cumplir un deber de gratitud.

Pero Mateo se levanta también ante nosotros como un admonitor. El Señor miró al publicano y le dijo: «Sígueme». Y Mateo, publicano, dejó su mostrador, abandonó sus monedas y siguió a Cristo. ¿No se da un encuentro semejante con Cristo en cada misa? El Señor nos mira, y la llamada de su gracia penetra hasta las profundidades del alma. Por desgracia, aquí termina la semejanza con Mateo, pues con demasiada frecuencia seguimos empedernidos en nuestros hábitos. Que el apóstol ruegue por nosotros a fin de que una y otra vez sigamos resueltos y sin dilación el llamamiento de Dios. *Surgens secutus est eum* = «se levantó y le

siguió» (*Mt* 9, 9).

Simón

De Simón no nos cuenta el evangelio rasgo alguno concreto. Sólo nos da su sobrenombre de «el Celota». Sin embargo, el solo sobrenombre nos dice ya mucho sobre [/205] el carácter de Simón. El Señor dice de sí mismo. cuando la expulsión de los mercaderes del templo: «El celo de tu casa me devora» (*Jn* 2. 17). Así un rasgo esencial de Cristo, el celo, ha pasado al apóstol. El fuego que Cristo trajo a la tierra y que ardientemente deseaba se encendiera, prendió con fuerza en Simón.

¿Podemos nosotros seguir tibios y vacíos cuando en la misa nos acercamos al incendio que sale del corazón del Redentor? Si en este tiempo de escasez de sacerdotes todos éstos fueran fervorosos, no habría escasez de sacerdotes. Si en este tiempo de indiferencia todos los buenos se sintieran abrasados del fuego de Cristo, tendríamos un tiempo de santos.

Tadeo

Con el nombre del apóstol Tadeo (Judas Tadeo, el «animoso») revivimos una conversación de ta tarde del jueves santo. Se ha celebrado la cena, la primera misa del mundo. El Señor habla de revelarse o manifestarse a los que le aman. Entonces interviene Judas –«no el Iscariote», precisa san Juan– y dice a Jesús: «Señor, ¿qué pasa para que te manifiestes a nosotros y no al mundo?» (*Jn* 14, 22). El apóstol se siente desilusionado de que Cristo no hable de una gran manifestación de reino ante el mundo. Simón está prisionero de su ¡dea mesiánica externa y terrena. Sin embargo, en su pregunta arde un auténtico fuego, el de ta vocación misionera, el fuego del verdadero apóstol. Por eso el Maestro le responde con la gran buena nueva, con la promesa del Espíritu Santo. El evangelio de pentecostés responde a la pregunta de Judas Tadeo.

Las primicias de la bienaventuranza que gozamos en la misa no han de terminar en et celebrante, sino que han de desplegarse sobre los hermanos con ímpetu de Pentecostés, han de desplegarse en buena nueva para todos los que están fuera del cenáculo.

[/206] Tadeo fomentó ese espíritu. Su corta y seca epístola la emprende con los pecadores y los extraviados, y les lanza el grito del arcángel Miguel contra Satanás que citamos al borde extremo ya de la misa, en las preces mandadas por

León XIII: *Imperet tibi Deus*. Así, aun este apóstol tan poco conocido se convierte también en modelo de los apóstoles que de la misa, del altar, han de emprender su marcha a la conquista del mundo para Cristo.

Lino y Cleto

¡Dos nombres aparentemente insignificantes! De Lino poseemos noticias seguras de haber sido el primer sucesor de san Pedro en la sede romana, haber gobernado la Iglesia hasta el año 78 y hallado sepultura junto a Pedro. A esto se añade su mención en la lista de saludos de la segunda epístola a Timoteo. De Cleto puede deducirse, de las varias tradiciones acerca de las listas de obispos de Roma, que fue el segundo sucesor de san Pedro, que Cleto y Anacleto son nombres de la misma persona y que, hacia el año 90, bajo la persecución de Domiciano, sufrió el martirio.

Cuando Lino y, después de él, Cleto-Anacleto fueron hechos papas, vivían aún apóstoles: Simón en Jerusalén, Juan en Éfeso. Vivían en la Iglesia obispos de gran santidad y energía; basta pensar en Ignacio de Antioquía. Así, casi nos decepciona ver sobre la sede de Pedro a hombres aparentemente tan insignificantes.

Pero en estos hombres silenciosos se descubre una ley de la historia de la Iglesia y, consiguientemente, de la vida en general. La providencia divina llama a quien ella quiere. Llama al desconocido y al débil para altos puestos, conforme a la regla consignada en la primera epístola a los corintios: «Lo débil y necio ante el mundo se convierte en instrumento de Dios para confundir la prudencia del mundo» (1, 27). El llamamiento de Dios es el fundamento de la dignidad de todo oficio o [/207] ministerio. La grandeza del ministerio de la Iglesia no procede de los méritos personales o de las dotes geniales de quien lo ejerce, sino únicamente del hecho de que un hombre es tomado por Dios como instrumento de su acción. Nuestro tiempo ama la absoluta autenticidad. Así exige, con razón, que cada uno se muestre digno de su oficio, que saque de sí lo mejor que tenga para ser instrumento apto en las manos de Dios. De ahí, empero, surge a menudo el peligro de que nos inclinemos ante la persona y no ante su cargo. El oficio y ministerio se humanizan.

Dios llama al que quiere. Sobre el mar flotan unos leños. Viene una oleada, arrebata un trozo y lo levanta a la cúspide de la ola, mientras otro queda en lo hondo de la curva. Así somos nosotros arrebatados y levantados sin fuerza ni esfuerzo de nuestra parte. ¡Qué necia es entonces la ambición que se afana por empujar hacia delante y se adelanta para alcanzar una altura! ¡Qué necia también

la vanidad del levantado, si piensa en sus propios méritos y valores!

De ahí la importancia de que dos hombres tan humildes, tan silenciosos hayan sido los primeros sucesores del príncipe de los apóstoles y en cada misa nos hablen de la grandeza de la providencia divina; *dividens singulis prout vult* (*1Co* 12, 11).

Clemente

Clemente, mencionado en la epístola a los filipenses (si se admite tal identificación), el santo del 23 de noviembre, fue el tercer sucesor de san Pedro y, según noticias de Tertuliano, por él consagrado, gobernó la Iglesia del año 92 al 101 y coronó su pontificado con el martirio. La leyenda tempranamente tejida en torno a su vida y a su muerte lo confundió con el primo del emperador Domiciano, Tito Flavio Clemente, y lo hacía morir en el mar, en el remoto Ponto. Así, mucho antes [/208] que san Nicolás, fue patrono de los navegantes y aún hoy día, desde sus incontables santuarios a la orilla de los ríos y del mar, monta la guardia sobre barcos y marineros.

Mucho más importante es para nosotros su epístola a la Iglesia de Corinto, escrita el año 96. En ella describe la vida y la fe de la primitiva Iglesia y nos pone en la mano uno de los más importantes documentos históricos sobre aquellos primeros tiempos. Pero lo que nos hace prestarle más atento oído es la finalidad de la epístola: el papa quiere restablecer la paz en Corinto. Es el primero en la larga serie de documentos papales al servicio de la paz. Clemente entiende su primado pontificio como misión de paz. Le alcanza, pues, de lleno la bienaventuranza del Señor: «Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (*Mt* 5, 9). Como pacífico y «pacificador», es imagen fiel de su Señor, cuyos labios amaban el saludo: *Pax vobis*. Como pacífico, acompaña en el canon al Señor que, por su sangre contenida en el cáliz, viene a darnos la paz (cf. *1Co* 1, 20). La paz es un motivo constante de la misa y resuena hasta en el nombre de Clemente.

Beati pacifici! Así ha de decirse de todo el que toma parte en el misterio de la paz.

Sixto

Hostia ad hostiam. Este lema de vida cristiana y sacerdotal aparece inscrito en cada misa que se celebra. Pero resplandece particularmente en el martirio del

papa Sixto II (*Xystus*, del misal, es la forma helenizada del nombre). Su pontificado duró sólo algunos meses, del año 256 ó 257 al 258. También él fue pacífico: *bonus et pacificus sacerdos*. El pacífico Sixto restableció las buenas relaciones con la Iglesia de África, que su enérgico antecesor Esteban I había roto con ocasión de la polémica sobre el bautismo de los herejes. Pronto le alcanzó la [/209] persecución sistemática de Valeriano; El 6 de agosto de 258 fue sorprendido en la catacumba de Calixto mientras celebraba el santo sacrificio. Allí mismo, sobre el altar, fue ejecutado. Cuatro diáconos sufrieron con él la muerte. Y en la fosa papal de la catacumba de Calixto –acaso el lugar de su martirio– halló sepultura, la más venerable y venerada sepultura de los mártires de esta época. Todo esto nos lo cuentan testimonios históricos auténticos, en contraste con la fantástica leyenda que encontramos en el breviario el 10 de agosto.

¡Qué muerte! ¡La sangre del mártir derramada en el momento en que consagraba el cáliz con la sangre de Cristo! Aquel altar fue consagrado con la sangre del Señor y la del mártir. A Sixto se le pidió llevar hasta la última consecuencia su oblación generosamente. Muchos santos obispos lo han imitado después.

Hostia ad hostiam, lema para todo sacerdote, para todo cristiano que se acerca en la misa a la «hostia pura, hostia santa, hostia, inmaculada».

Cornelio

En el orden cronológico, de ordinario guardado, Cornelio debía haber precedido al ya nombrado Sixto II. Sin embargo, se aparta del orden corriente porque Cornelio tenía que ocupar su puesto junto con Cipriano, ya que, en fiesta común, se le celebra junto con el obispo de Cartago. El mismo 14 de septiembre (por razón de la fiesta posterior de la cruz, se trasladó su fiesta al 16 de septiembre), ambos pastores supremos sufrieron la muerte, si bien en día distinto. El año 253, Cornelio, desterrado en Civitavecchia, murió a consecuencia de sus sufrimientos por la fe. También él halló sepultura en la cripta papal de la catacumba de Calixto.

También a san Cornelio le fue concedido poco tiempo en el supremo cargo pastoral, después que fue elegido en abril de 251. A su elevación siguió la turbulencia del [/210] cisma novaciano. Las grandes cuestiones sobre disciplina penitencial, señaladamente la cuestión de los que habían flaqueado en la persecución y ahora pedían perdón, pusieron a prueba su pontificado.

Aquí fue donde Cornelio halló el sello de su personalidad, y este sello de sumo sacerdote nos señala sin duda la Iglesia al incluir su nombre en el canon.

Este sello es la mansedumbre, la mansedumbre sobre todo para con los pecadores. Para imponerla, Cornelio hubo de luchar con el gran obispo de Cartago, san Cipriano. Esta lucha demuestra justamente que Cornelio no obraba por debilidad ni blandura, sino por santo deber pastoral, al conceder el perdón a los *lapsos* tan pronto como volvían arrepentidos a la Iglesia.

Cornelio es así una imagen del buen Pastor, al que acompaña en su parusía eucarística, y a todos los que pronunciamos su nombre nos advierte que no rompamos la caña cascada ni apaguemos la mecha que humea. En este nombre vibra el tono de la voz del Señor eucarísticamente presente, del Señor que en la cruz misma perdonó al ladrón.

Cipriano

Cipriano es el antagonista de Cornelio. El año 248 ó 249 fue elegido obispo de Cartago. El 14 de septiembre de 258, después de andar errante un año como proscrito y desterrado, inclinó su cabeza al verdugo. Nos sorprende el poco tiempo que fue concedido a estos grandes obispos y nos estremece cuán bien supieron ellos aprovecharlo para producir frutos de que han vivido los siglos.

Por las venas de Cipriano corre ardiente sangre africana. Él está persuadido de que hay que tratar con gran rigor a los que han caído en la persecución, y que sólo tras larga prueba han de ser nuevamente admitidos a la comunión de la Iglesia; y lo está también de que el [/211] bautismo administrado por herejes es inválido. Y para defender estas convicciones suyas se enfrenta resueltamente con los mismos papas. Espíritu ardiente sopla también en sus escritos, mina de preciosas noticias sobre los primeros tiempos de la Iglesia.

Si cada santo encarna y perpetúa una cualidad o virtud del Señor, en Cipriano vemos al Cristo llameante de santa ira en la expulsión de los mercaderes del templo. En este sentido, el nombre de Cipriano es un reproche contra nuestra dejadez y tibieza.

Pero mucho más que el Cipriano luchador nos interesa y conmueve el Cipriano mártir. En su serenidad ante la muerte nos muestra precisamente que su lucha no procedía de ambiciosa y personal pertinacia; y si algún impuro egoísmo pudo haber en él, también se esforzó por alcanzar la más profunda serenidad y paz del alma. Al ser conducido al suplicio mandó hacer un alto, llamó al verdugo y le entregó un honorario por el precioso servicio, el más grande beneficio de su vida: procurarle morir por Cristo. Le dio, pues, 20 áureos, es decir, 1500 sestercios, propina principesca por tal servicio.

Pidamos, pues, más que el ardor de Cipriano, la serenidad de su alma, a fin

de asemejarnos al Señor eucarístico que oró por sus atormentadores.

¡Ojalá en la proximidad de la eucaristía todos los antagonistas de distintas concepciones de la Iglesia se aproximaran mutuamente y se unieran entre sí en la unidad con Cristo, como Cornelio y Cipriano!

Lorenzo

El diácono Lorenzo, cuatro días después de su obispo, el papa Sixto II, dio testimonio de Cristo por su confesión y por su muerte. Era el 10 de agosto de 258.

Desde entonces pertenece a los grandes santos de la Iglesia romana, es un *megalomartyr*. Es patrón de los catecúmenos. El domingo de septuagésima le son presentados [/212] los nuevos aspirantes al bautismo en el culto estacional de su basílica. Con frecuencia se tiene la estación litúrgica junto a su sepulcro o en alguna de las muchas iglesias que le están dedicadas. La belleza de su basílica, cuya primera construcción es de tiempo de Constantino y su ampliación del tiempo del antecesor de san Gregorio Magno, Pelagio II, dio ocasión al introito de su misa: «Alabanza y belleza en su presencia, y gloria y magnificencia en su lugar santo» (*S* 95, 6).

Pero la característica esencial del santo nos la da el introito a su vigilia: *Dispersit, dedit pauperibus* = «distribuyó y dio a los pobres» (*S* 111, 9). Se alude aquí a los tesoros de la Iglesia que, según la leyenda, distribuyó Lorenzo a los pobres. Sin embargo, el solo título de diácono basta por sí para atestiguarnos la actividad benéfica de Lorenzo, pues ésta era, desde los tiempos apostólicos, la función principal del diaconado. Puede incluso considerársele como mártir de la caridad. Por su ministerio de diácono al servicio de los pobres y necesitados, fue, en efecto, condenado. La leyenda no hizo sino exornar dramáticamente esta causa real de su condenación.

Así, el nombre de Lorenzo tiene como fondo el vasto imperio de la caridad. Aprendamos la caridad del sacrificio del Señor, del amor de su corazón que aquí late y derramémosla sobre todo linaje de pobres. Amor con .amor se paga. Tal es la predicación de Lorenzo en el canon.

Crisógono

En el barrio romano de Trastevere, una iglesia presbiterial, célebre desde el siglo III o IV, se llamó *Titulus Chrysogoni*. Este nombre debía perpetuar la memoria del fundador. Este fundador, Crisógono, fue pronto confundido con un mártir

Crisógono de Aquilea, y en torno a esta figura se enzarza la leyenda. Ésta nos da noticias de un Crisógono, presbítero romano, que ejerció funciones [/213] de maestro o doctor y sufrió el martirio en Aquilea bajo el emperador Diocleciano.

¿Qué dice aún ese nombre? Apenas si emerge de la oscuridad de la leyenda. Apenas si reconocemos aún su figura. Mucho menos el fondo de su persona.

Sin embargo, el que incluyó este nombre en el canon de la misa quiso expresar algo con él. Podemos sospechar que quiso representar por él un estado especial: el de maestro o doctor.

En este caso, al pronunciar este nombre en la celebración de la eucaristía podemos reflexionar sobre las funciones de la enseñanza, condición y fruto de la santa misa: el maestro ha ayudado a preparar la misa, ha instruido a los jóvenes sobre su profundo misterio y, en muchas partes, ha preparado el lugar, los utensilios y el canto para la función sagrada. Todos los que nos acercamos a este admirable sacramento tenemos que ser maestros, maestros que enseñen la riqueza del amor del Señor a todos los que la ignoran o no la sospechan.

Juan y Pablo

Nuevamente nos falla la historia. Ésta sabe sólo que en el siglo IV fueron trasladadas reliquias de mártires a la iglesia presbiteral del monte Celio, entre ellas las de los santos mártires Juan y Pablo. Estos santos eran altamente venerados y dieron su nombre a la basílica construida hacia el año 400.

Ahora entra la leyenda. Según ella, Juan y Pablo eran empleados palatinos de la imperial familia de Constantino el Grande, se negaron a seguir al servicio de Juliano el Apóstata y fueron secretamente decapitados y sepultados en su propia casa. La leyenda carece sin duda de valor histórico. Sin embargo, si estos mártires de la persecución juliánica (Juliano † 363) fueron ya venerados en el siglo IV, cuando aún vivían sus contemporáneos, no puede dudarse de la historicidad de estos santos.

[/214] La leyenda, empero, fue la que guió al que insertó sus nombres en el canon. Esta lista de santos está compuesta cuidadosa y reflexivamente. ¿Qué intenta expresar el canon con estos nombres? Sin duda, a los nombres del diácono y el maestro quiere añadir los de los empleados palatinos, de los servidores del estado. También ellos son diáconos o ministros del gran sacrificio. También ellos, por su trabajo, contribuyen a la gloria de Dios y a la salud de los hombres y preparan el mundo para Cristo. Su riesgo entra también en los supuestos previos para la celebración eucarística. También ellos, finalmente, han de sacar de la misa la fuerza para cumplir su misión. Así, estos dos nombres son como un

memento *pro re publica*.

Cosme y Damián

También aquí nos faltan las noticias históricas. Sólo la leyenda nos proporciona unos datos sobre su vida. Cosme y Damián eran médicos en la tierra de san Pablo, en Egas de Cilicia, trabajaban sobre todo en provecho de los pobres y se los llamaba *anargyroi*, médicos desinteresados, que no exigían dinero por su trabajo. Finalmente, bajo Diocleciano, después de muchos tormentos, fueron decapitados. Cien años apenas después de su muerte, su culto se hallaba extendido por el cercano oriente, signo de la historicidad de su vida y martirio. En Roma, hacia el año 500, el papa Simmaco, de origen griego, les edifica un santuario y, veinte años más tarde, Félix iv erige en honor de los santos médicos la gran basílica del Foro Romano. Sus reliquias fueron llevadas a Brenna y, en 1649, a San Miguel, en Munich.

El amor del pueblo a estos taumatúrgicos y benéficos mártires llevó sus nombres al canon. Ahora Cosme y Damián están junto al altar para pedir al Señor, en cuyo cortejo entran, por los enfermos, por toda necesidad del cuerpo. Ellos atestiguan que la mano del Señor tiene [/215] todavía poder para extenderse sobre el cuerpo enfermo y mandar sobre toda dolencia, a fin de que «los ciegos vean, los cojos anden, los sordos oigan...» (*Mt* 11, 5). Cosme y Damián asisten al santo sacrificio como diáconos laicos. Nuestro culto necesita también del cuerpo y sus facultades, y, por ello, el que fortalece al cuerpo contribuye en definitiva al mejor culto de Dios.

Los nombres de estos santos médicos contienen una alabanza a la eucaristía, que puede también alimentar la vida terrena (cf. postcom. 30 de abril). La vida de los santos y la experiencia de cada uno atestiguan que hasta la debilidad corporal puede hallar alivio en la recepción del cuerpo del Señor.

Juan Bautista

El desfile de catorce mártires que después de la consagración pasan ante el altar lleva por guía a san Juan Bautista. Estos quince elegidos nos señalan una vez más el misterio en que se oculta la fuente de toda santidad (*Miss. Rom.*, secreta de 31 de julio). Pero, además, su aparición adquiere singular importancia si miramos el contexto de la oración que los enumera. La estrofa *nobis quoque* es una oración en favor del clero, y pide que los siervos de Dios entren a la parte y comunidad

con los santos en el trabajo por el reino de Dios. Así, los nombres que aquí se enumeran son modelos de cuantos trabajan en el reino de Dios.

¡Juan Bautista! ¡Cómo resuenan en nuestros oídos sus palabras: *Non licet!* = «¡No te es lícito!» (*Mt* 14, 4). Las palabras que él arroja a la cara de un poderoso de este mundo. Y se las arroja en defensa del matrimonio.

Illum oportet crescere = «Es menester que él crezca y yo desaparezca» (*Jn* 3, 30). Así atestigua su humildad sin envidia y su desinteresado amor a Cristo

Ecce agnus Dei = «Mirad el Cordero de Dios». Estas palabras del Bautista emplearemos muy pronto, cuando [/216] ofrezcamos el Cordero del sacrificio como banquete de pascua. Estas palabras unen la promesa de la antigua alianza y la plenitud de los tiempos, la presencia eucarística y la parusía apocalíptica. Unen a Isaías, a Juan Bautista, a Juan en Patmos y la misa. Enlaza en contexto apenas comprensible pasión y gloria, la pasión del Cordero conducido al matadero y la gloria del Cordero adorado en el cielo. Juan nos da una de las más profundas palabras para la interpretación de la eucaristía.

Misteriosamente se da respuesta a las palabras de Juan Bautista: *Non surrexit inter natos mulierum maior Ioanne Baptista* = «Entre los nacidos de mujer, no se ha levantado nadie mayor que Juan Bautista» (*Mt* 11, 11). Canonización semejante no se ha concedido a nadie después del mensaje de Gabriel. El Sumo Sacerdote mismo canoniza a su precursor, a quien Él mismo santificó.

San Juan Bautista ha de tener también respuesta de nuestra parte. Nosotros nos llamamos «pastores», pero antes tenemos que ser «corderos». El oficio de pastor supone estar dispuestos al sacrificio de cordero. Sacrificado tiene que ser todo el que quiera ser sacrificador; sacrificado en íntimo amor a Cristo, que es quien únicamente ha de crecer, quien únicamente ha de recibir la gloria; sacrificado en lucha denodada con los poderosos de la tierra, siquiera ello nos cueste una *decollatio* el 29 de agosto. *Sacerdos et hostia!*

Esteban

Sus ornamentos diaconales huelen a pino y abeto. Lo conocemos como el santo del segundo día de navidad, como el predicador junto al pesebre, como el intérprete de la encarnación. Así, su nombre despierta gozo de navidad en este momento en que Cristo viene a nosotros en el sacrificio y en el banquete eucarístico.

Pero Esteban es demasiado serio para contentarse con traernos un sentimiento de gozo. *Cogitate beatum [/217] Stephanum!* ¿Dónde oímos ese

imperativo? Así nos habló el obispo consagrante en nuestra ordenación de diáconos. Entonces dirigió hacia él nuestros ojos y nos lo puso por modelo *præcipuæ castitatis* = «de castidad sin mácula». Entonces escribió el obispo sobre el incipiente ministro eucarístico los capítulos sexto y séptimo de los *Hechos de los apóstoles*. En estos capítulos se describe la ciencia escrituraria, la conciencia de la nueva alianza, el ardiente celo, la caridad abnegada, el generoso amor a los enemigos, la maravillosa visión de Dios del diácono protomártir. Estos ideales del protomártir han de serlo, también del diácono, del hombre ordenado y destinado a la eucaristía. ¿

«Veo los cielos abiertos y a Jesús en pie a la diestra del poder de Dios» (*Hch* 7, 55). Con esta mirada a la eternidad y a Cristo glorificado termina la vida terrena de Esteban. De esta fe ha de estar también penetrada nuestra vida terrena cuando en la eucaristía recibimos al Señor glorificado.

Matías

El nombre del apóstol Matías nos obliga a detenernos un poco más en los Hechos de los apóstoles y repasar su capítulo primero. Pedro ha tomado la palabra, ejerciendo así su primado entre los apóstoles. Pedro señala una llaga dolorosa en el colegio de discípulos de Cristo: Judas ha sido traidor. Su fin fue terrible. Ahora hay que llenar el vacío. Hay que escoger, en lugar de Judas, a un testigo de la resurrección. Se echan suertes y sale favorecido Matías, que es contado entre los apóstoles.

Su existencia es desde ese momento una expiación viviente. Podemos imaginar que el sencillo Matías se halló constantemente animado por el pensamiento de llenar, con una vida de personal consagración a Cristo y a su reino, el vacío que dejó un amor que, por obcecación, [/218] avaricia, y tal vez ambición política, se había convertido en odio a muerte.

Con el nombre de Matías surge el concepto de expiación, que tan importante papel desempeña en la piedad moderna. Es uno de los conceptos cristianos fundamentales, puesto que el Señor dio su vida en expiación por muchos. ¡Cuántas veces la vocación sacerdotal o apostólica llega a un hombre en el momento en que otro desfallece! Más aún, toda vocación religiosa es un llamamiento a la expiación. *Sacerdos et victima!*

El que conozca bien los santuarios alemanes se sentirá impulsado, al pronunciar el nombre de san Matías, a emprender una peregrinación, en el avión del pensamiento, a san Matías de Tréveris. Allí está el sepulcro del apóstol que ocupó el lugar de Judas.

Bernabé

Todavía seguimos en terreno de los Hechos de los apóstoles, que abrimos por sus páginas del medio.

Este discípulo personal de Jesús se llama José, pero los apóstoles le llaman Bernabé = «hijo de consolación». Es oriundo de Chipre y levita. Un campo que poseía lo ha vendido y entregado el precio a la comunidad cristiana. Bernabé media entre Pablo y los apóstoles, entre Antioquía y Jerusalén, entre judaísmo y gentilidad en el concilio de los apóstoles. De Antioquía parte para un viaje misional. Su compañero es Pablo. En Listra se le toma por Zeus. Después del viaje surge una diferencia entre Pablo y Bernabé. Éste quiere llevar consigo a su primo Marcos, pero Pablo se opone por no inspirarle confianza. Bernabé, entonces, emprende viaje a Chipre con Marcos. Allí, en la capital, Salamina, pone la tradición su martirio y su sepulcro.

Filius consolationis = «hijo de consolación». Bernabé no llevaría sin motivo este sobrenombre, que tan bien corresponde a su carácter de mediación y genio amable. [/219] Pero sin duda fue sobre todo hijo de consolación por su celo y actividad misionera.

Filius consolationis: así debiera llamarse todo el que se acerca a la *fons totius consolationis*, a la fuente de todo consuelo, al corazón del Redentor en la eucaristía.

Ignacio

Cuando el 1º de febrero se celebra su fiesta, la liturgia canta las propias palabras de Ignacio de Antioquía: «Trigo soy de Cristo, que he de ser molido por dientes de fieras a fin de ser hallado como pan limpio». Estas palabras bastarían para que el recuerdo de Ignacio fuera bendecido para siempre. No tenemos, pues, por qué apelar a su bonita leyenda. Ésta sacó de su nombre de Teóforo haber sido Ignacio el niño que Jesús puso en medio de sus apóstoles cuando les dijo: «Si no os hiciereis como niños...» (*Mt* 18, 3). Interpreta, pues, el nombre de Teóforo pasivamente, como «el llevado por Dios».

Aún leemos las siete epístolas de Ignacio, henchidas de místico ardor. Sobre ellas se cierne la grandeza de la consagración de la muerte, como que las escribió camino del martirio, a través del Asia y del mar hacia Roma, y el camino mismo era ya martirio. Estas epístolas encierran una rica teología, una verdadera visión de Dios. Así confirmamos el nombre de Teóforo, pero lo interpretamos de modo diferente, como «el portador de Dios».

Los dientes de las fieras lo desgarraron en el Coliseo de Roma hacia el año 107. Aún permanecen las piedras testigos de su testimonio de Cristo. Todavía se venera allí cerca, en san Clemente, su sepulcro. Pero más alto que todo eso habla a la Iglesia su nombre diariamente pronunciado. El Señor mismo, próximo a la muerte, acuñó la metáfora del grano de trigo que cae en tierra y muere y sólo así da copioso fruto (*Jn* 12, 24). El [/220] mártir toma esa palabra como tema de su muda predicación ante la representación de la muerte del Señor: abnegación de sí, olvido de sí como tarea de los siervos del Señor.

Alejandro, Marcelino, Pedro

Pronunciamos tres nombres sin historia. Alejandro es uno de los siete mártires que se celebran el 10 de julio. La leyenda hace a los siete mártires hermanos y los supone hijos de santa Felicitas. Alejandro habría sido obispo o presbítero.

Marcelino y Pedro, la pareja de mártires solemnemente trasladada el año 827 a Seligenstadt del Main, cuya fiesta se celebra el 2 de junio, están históricamente atestiguados por el culto de su sepulcro en las catacumbas, pero su caracterización como presbítero y exorcista procede de la leyenda.

¿Qué hacer con estos nombres? ¿No está tras ellos la muchedumbre innumerable de los santos innominados? ¿No nos dicen lo mismo que la fiesta de todos los santos? La «turba magna» venida de todos los pueblos, razas, estados y edades (cf. *Ap* 7, 9), hombres sin nombre y sin historia, pero que llevan sobre sus frentes un nombre nuevo. Llevan el signo de Cristo. Se hicieron semejantes a Él en la pasión y en la gloria. Cada uno de ellos representa la victoria de Cristo en el terreno mínimo (y trascendental) de la vida individual.

Santos desconocidos que nos infunden ánimo. No podemos emular a los grandes héroes, que se elevan sobre cimas inaccesibles. Pero a estos pequeños, sí podemos seguirlos, y vivir de tal modo por Cristo, que la muerte por Él constituya la gracia mayor del fin de nuestra vida.

¡Santos desconocidos! Ellos nos recuerdan a la muchedumbre de almas innominadas cuyas oraciones y sacrificios sostienen el trabajo sacerdotal en una medida imposible de calcular.

[/221] *Las siete santas mujeres*

Tratemos ante todo de exponer los datos objetivos e históricos, los resultados de la investigación.

La primera que se nombra es Felicitas. Se trata de la santa del 23 de noviembre, la venerada mártir romana. La tradición posterior la hace madre de siete hermanos mártires, cuya fiesta celebramos el 10 de julio.

Sigue Perpetua de Cartago, a la que, junto con su esclava Felicitas, celebramos el 6 de marzo. Las actas de su martirio se fundan en relaciones históricas contemporáneas. En la cárcel tenía consigo a su hijito, niño de pecho, y no obstante su ardiente amor maternal, no obstante los conjuros y súplicas de su familia, marchó serenamente al martirio, que sufrió en el circo,

La inmediata es Ágata. Su fiesta se celebra el 5 de febrero. Su patria es Catania, en Sicilia. En Roma se construyeron en su honor varias iglesias, porque el godo Ricimer le había erigido un santuario en la ciudad de los papas, un santuario arriano, de la herejía. Así, las iglesias de santa Águeda, lo mismo que su nombre en el canon, son una protesta católica contra la herejía. La santa se convierte en defensora de la verdadera fe. ¡Cuántas veces lo es también la mujer en la familia![1]

También Lucía es oriunda de Sicilia, de Siracusa. Su fiesta es el 13 de diciembre. Según la leyenda, llega a ser santa y mártir por su devoción a Ágata. Muy femenina, muy humana manera de hacerse uno mismo grande por la imitación de grandes predecesores.

Inés nos es familiar por su fiesta el 21 de enero. Los metropolitas de toda la Iglesia llevan en sus palios la lana de los corderos que se bendicen en Roma el día de la santa sobre su sepulcro, en la Via Nomentana. Como santa juvenil, llama especialmente nuestra atención.

Síguela Cecilia, a la que festejamos el 22 de noviembre. La antífona de su fiesta, *Cantantibus organis*, la ha [/222] levantado a patrona de la música. Su antigua capilla sepulcral en la catacumba de Calixto y su célebre basílica en el barrio popular del Trastevere la han convertido en santa popular.

Anastasia cierra la procesión. En Sirmio, es decir, en la actual Yugoslavia, glorificó a Dios por su viudez y por el testimonio de su fe. Hacia el año 460 fueron trasladados sus restos a Constantinopla, y así es santa muy venerada en la capital de Oriente. De ahí también que en Roma se la hizo titular de la iglesia junto al Palatino, habitado por residentes bizantinos.

Fuera de Perpetua, de ninguna de estas santas poseemos más que escasos datos históricamente exactos; sí, en cambio, abundantes leyendas.

El mencionar a mujeres santas entra en la estructura pensadamente armónica del canon. Si todos los estados del pueblo cristiano tenían que estar representados por los santos, no podían faltar las mujeres. Sin embargo, cabe preguntar por qué han hallado lugar las santas mujeres en la oración por el clero. Acaso por pura

casualidad. Pero el motivo puede ser también que en esta estrofa se vio con frecuencia una oración por toda la comunidad. La consideración piadosa puede percibir conexiones que acaso no fueron intencionadas, pero que pueden también proceder de una amorosa intención y de una mano ordenadora.

Cuatro varones del estado laico se nombran en el *communicantes*. El *nobis quoque* cita siete mujeres. Podemos reírnos del juego de los números; pero éstos muestran que las mujeres que trabajan en el apostolado seglar son más numerosas que los hombres.

Diversas tierras y naciones están representadas por estas santas mujeres. Felicitas, Cecilia e Inés representan a Roma; Perpetua, el Africa; Águeda y Lucía vienen como delegadas de Sicilia; Anastasia interviene en favor de Constantinopla, de Sirmio y las tierras del Danubio.

Se ven también los estados y edades del mundo femenino. Anastasia es viuda; Felicitas, madre madura de [/223] siete hijos mayores; Perpetua, madre joven de un niño pequeño; Cecilia, esposa. Águeda y Lucía se glorían de su estado virginal. Inés cuenta trece años, es una muchacha, casi una niña.

Todas ruegan por el sacerdote y le muestran que sin la prudente cooperación de los seglares, de las mujeres señaladamente, apenas podría él con su tarea. Recuerdan también estas santas mujeres cuán importante, cuán imprescindible es la oración por el sacerdote, oración en que se distinguen mujeres del claustro y también del mundo.

Pero todas ellas se vuelven también suplicantes al sacerdote para pedirle que no olvide agradecer esta ayuda, esta oración y sacrificio.

Y aún piden más: que no olvidemos el apostolado de las almas femeninas.

Virgen, madre, reina

Las siete santas mujeres del canon ruegan por el sacerdote y juntamente le piden que no olvide el apostolado de la mujer. Pero también le señalan un alto ideal de vida apostólica, de vida sacerdotal y aun de vida cristiana en general.

Este ideal brilla ante todo en la primera mujer que nombramos, a la que en el *communicantes* saludamos como capitana de la Iglesia triunfante: ¡en María! Su gloria se cifra en la triple corona de virgen, madre y reina. Cada una de las siete santas mujeres lleva el sello del modelo, la virgen, madre y reina María. La procesión de los santos en el canon vuelve al templo de partida.

Por su virginidad combatieron y murieron Inés, Águeda, Lucía y Cecilia. De ellas puede decirse: *Dilexerunt omnino magis mori quam a Sponso Christo separari* = «prefirieron absolutamente antes morir que separarse de su esposo

Cristo». Pero justamente por esa virginidad [/224] vinieron a ser madres de muchos hijos, pues en su amor a Cristo se formaron, se nutrieron y entusiasmaron muchos jóvenes para abrazar una vida más elevada y pura. Otra del coro virginal, santa Úrsula de Colonia, es representada tendiendo su manto protector sobre sus compañeras. Así también, cada una de estas vírgenes podría ser representada como una *madonna* de manto protector, en cuyos pliegues hallan refugio y fuerza muchos hombres.

La virgen se convierte en madre. Ley fundamental del reino de Dios, que se cumple lo mismo en la vida virginal de las religiosas que siguen una vocación divina, que en la auténtica virginidad de muchas mujeres que sirven a Dios en el mundo sobre el pupitre de maestras, en la portería de la parroquia, ante la máquina de escribir o dondequiera que sea. Esta ley fundamental se cumple también en el sacerdocio virginal. Como causa profunda y única de esta ley vital, hay que reconocer ésta: el alma virgen se desposa con Cristo, y este desposorio es bendecido con maravillosa fecundidad espiritual. *Qui habitare facit sterilem in domo matrem filiorum lætantem* = «Él hace, de la estéril, madre orgullosa de sus hijos». La liturgia aplica este versículo de un salmo (112, 9) en elogio de esta virginal maternidad.

Virgen y mártir es el glorioso título de estas cuatro santas. La virginidad y el martirio están estrechamente unidos. El oficio de santa Úrsula canta: *Laudabilis virginitas, quia et in martyribus reperitur, et ipsa martyres facit* = «virginidad digna de toda loa, pues se halla en los mártires y ella misma hace mártires». La última consecuencia de la virginidad es el martirio. Porque el alma de la virginidad es el amor a Cristo, y este amor va gozosamente a la muerte en el martirio por Cristo. Ser virgen y mártir es una doble forma del testimonio de amor a Cristo. Martirio quiere decir testimonio.

Ahora bien, el martirio hace reina a la virgen. *Veni, sponsa Chrísti, accipe coronam* = «ven, esposa de Cristo, [/225] recibe la corona», canta el oficio de las vírgenes. La gloria de Cristo irradia sobre estas mártires virginales. En ellas alcanza Él doble victoria: la de la pureza y la de la fortaleza. Así, en el cortejo del rey de la gloria, ellas ostentan doble ornato: el de la azucena y el de la púrpura. Verdaderas reinas, cuya majestad sobrepasa toda grandeza terrena.

Felicitas, Perpetua y Anastasia fueron mártires en su maternidad. Justamente su martirio demuestra que en el fondo de sus almas dormía una inviolada virginidad. Estaban consagradas a Cristo. El amor al Esposo divino de las almas era más profundo que todo amor terreno. De ahí que se las pueda tener por vírgenes y madres a un tiempo. ¿No tiene toda madre cristiana, para quien el amor de Dios está sobre todo, algo de virginal en su rostro?

Si una maternidad ha de ser totalmente fecunda, tiene que ser profunda e íntimamente virginal, es decir, ha de llevar en sí el fuego del amor a Cristo que todo lo purifica.

También Felicitas, Perpetua y Anastasia con reinas. La liturgia hace decir a la mujer santa: *Regnum mundi et omnem ornatum sæculi contempsi propter amorem Domini* = «por amor del Señor he despreciado la realeza del mundo y los ornatos del siglo». Y la antífona responde: *Istarum est enim regnum cælorum* = «a ellas pertenece la realeza del cielo». El ornato de su corona es la perla del amor a Cristo, por cuyo amor lo dieron todo, hasta la propia vida.

En la estrofa *communicantes* hemos cantado a la que es siempre virgen, madre y –como madre de nuestro Dios y Señor– también reina. Las siete santas mujeres llevan los mismos rasgos: Virgen, madre y reina. Y en ellos no sólo se asemejan a la madre de Dios, sino a aquella de quien también María es figura: a la Iglesia, que es a la vez *mater, virgo y sponsa*. Así, los nombres de las santas mujeres sirven también para esclarecer la imagen de la Iglesia que nos ofrece el canon.

[/226] ¡Cuánta sabiduría pastoral podemos sacar de esta contemplación! ¡Cuánto consuelo y fuerza para el pastor de almas si precisamente esos rasgos han sido desfigurados por el pecado en el rostro de aquellos que han sido encomendados a su celo! Pues sabemos muy bien que ahora también la misa tiene virtud de formar vírgenes y madres de regia especie.

[/227] Segunda parte
Sacrum convivium

Meditaciones sobre el texto y rito de la consagración

[/229] *Sacrum convivium*. Así rotulan algunos antiguos misales el texto de la consagración. En las palabras y signos sagrados de la consagración hallamos el centro de la santa misa. Aquí, en el santuario de la oración eucarística, está el sanctasanctórum. Aquí nos sentamos a la mesa en el cenáculo. Aquí escuchamos el relato de la tarde del jueves santo y asistimos al comienzo de la pasión. Aquí se representa de nuevo la última cena y con ella la cruz y el sacrificio del Señor.

Ahora, pues, este *sancta sanctorum* del santuario merece nuestra meditación especial y es bien que la acompañe profunda reverencia.

[/230] XIII. La estructura del texto de la consagración

Oración y alabanza a Dios

Todo el que atentamente lee el texto de la consagración se admira del hecho de estar sus palabras dirigidas a Dios. El texto tiene el carácter de una conversación. Se dirige a una segunda persona, que es Dios Padre: «...dando gracias a ti, Dios Padre omnipotente...»

Como todos los textos del canon, también la consagración está encuadrada en el marco de la oración que en acción de gracias dirigimos al Padre.

Realmente, esperábamos algo distinto. En cierto modo, nos influyen los cuentos de las mil y una noches. Allí se habla al monte mágico: «Sésamo, ábrete». Se pronuncia la palabra mágica: *mutabor*, y se muda. Pero ni siquiera es menester ir al mundo de los cuentos. La misma sagrada Escritura confirma nuestra expectación de que el milagro de la consagración se realice con poderosas palabras. En el evangelio vemos cómo Cristo nuestro Señor emplea fórmulas imperativas en sus milagros: «Joven, a ti te lo digo: Levántate» (*Lc* 7, 4), o: «Lo quiero» (*Mt* 8, 3). A la manera de esos ejemplos concebimos también, sin darnos cuenta, las palabras de la consagración. Vemos en ellas la fórmula, y tratamos esta fórmula con angustiosa escrupulosidad. Ciertamente, la reverencia hacia el sagrado texto nos exige el más escrupuloso cuidado y exactitud. Pero si lo rodeamos de angustia falseamos su naturaleza. La palabra consagrante no es una fórmula mágica. No es un imperativo que se pronuncia en nombre de Jesucristo. Es más bien una [/231] oración dirigida a Dios. La consagración se realiza entre alabanzas a Dios.

Esta comprobación, que no pasa de ser puramente externa, puede ya librarnos de toda escrupulosidad neurótica. Ella nos muestra que las palabras de la consagración son una oración que recitamos, que hemos de realizarla entre alabanzas a Dios, con un canto del alma.

Esta alabanza a Dios va unida a la acción de gracias por los beneficios de Dios. El mayor beneficio por que alabamos a Dios es que Cristo nos haya dado su carne y sangre por alimento. Por otra parte, nuestra máxima acción de gracias a

Dios se manifiesta en Cristo, que nos ha dado la gran maravilla de su cena pascual.

El sagrado texto es, por tanto, esencialmente teocéntrico. Su fin y su fondo es la gloria de Dios, la misma *gloria Dei* en que radica el fin de la creación y redención. Por ser el texto teocéntrico, late en su alabanza un profundo amor, porque alabanza y acción de gracias sólo pueden brotar de un corazón amante. ¿Puede entonces subsistir aún el solapado antropocentrismo del escrúpulo, de la agitación, de la negligencia y del desorden?

Anuncio

Descubrimos una segunda propiedad del texto sagrado. Es un relato. En la alabanza dirigida a Dios se narra lo que Cristo hizo la víspera de su pasión. Con sencillísimas palabras se enuncia lo que aconteció en el cenáculo. Por lo que se narra, se dan gracias al Padre. Sin embargo, el texto sigue siendo una buena nueva que se anuncia a toda la comunidad reunida. Así se cumple lo que Pablo mandó en la celebración del banquete eucarístico: «Anunciaréis la muerte del Señor» (*1Co* 11, 26). El anuncio evoca el recuerdo que Cristo nos pidió: «Haced esto en memoria mía».

Así pues, las palabras de la consagración no sólo se cantan como un himno que sube al cielo, sino que se [/232] pregonan sobre el mundo como un evangelio, como una buena noticia, como la mejor de todas las buenas noticias.

Larga costumbre y sabia prescripción de la Iglesia dejan al sacerdote completamente solo en el momento de la consagración. Así corresponde también a la naturaleza de la ordenación sacerdotal, única a la que se ha concedido, sin cooperación del pueblo, el poder de consagrar el cuerpo y sangre de Cristo. Por eso, acaso, también el alma del consagrante se encierra en sí misma, cuando la verdad es que en este momento tiene que estar abierta al pueblo. No es que esto haya de realizarse exclusivamente de forma externa. Lo que importa es la disposición interior. No somos sacerdotes consagrantes para nosotros mismos, sino para la Iglesia. Cada consagración erige en el mundo un monumento a Cristo, un monumento que habla muy alto de su amor. Cada consagración es un grito que resuena por el ancho mundo: «De tal modo ha amado Dios al mundo» (*Jn* 3, 16).

Esta reflexión nos libera de toda convulsión personal, que es el motivo más profundo de la angustia, y nos abre, en cambio, horizontes apostólicos.

Podemos comparar la buena nueva de la consagración con la buena nueva anunciada en la primera parte de la santa misa. Los dos evangelios están ordenados uno a otro. El evangelio leído en la liturgia de la palabra de Dios nos

muestra mediante un ejemplo quién es el que viene en el «evangelio» de la cena. La «buena nueva» de la tarde del jueves santo nos muestra cómo el Señor ha realizado y llevado a límite extremo lo que en la buena nueva de la liturgia de la palabra divina se nos ha contado de sus obras y palabras.

El evangelio de la llamada misa de los catecúmenos es acompañado con velas, es incensado y reverentemente besado. A él se dirige el saludo final: *Gloria tibi Domine* = «gloria a ti. Señor». Todo esto nos dice que se trata al evangelio como a Cristo mismo. ¡Es efectivamente su palabra! Esta palabra brilla para nosotros [/233] como luz de lo alto. Es ya una especie de teofanía: Cristo, Dios-hombre, viene a nosotros en su palabra. Esta teofanía sube soberanamente de punto en la buena nueva de la consagración: por la palabra de Cristo, la carne y sangre de Cristo están presentes sobre el altar. ¡Viene Cristo en persona!

En el contexto de la oración eucarística

Las palabras más importantes de la vida de la Iglesia, las más santas palabras que hay sobre la tierra, se hallan en una oración gramatical secundaría. La consagración comienza por el pronombre relativo *Qui*. Esta oración de relativo depende del nombre *Iesu Christi*. Sin embargo, esta dependencia no se refiere propiamente al nombre de Cristo que poco antes se ha pronunciado en el *quam oblationem*; más bien se enlaza con la mención de Cristo que forma el punto central del prefacio. El prefacio canta: «Te damos gracias por medio de Jesucristo». En la primitiva disposición de la oración eucarística se enlazaba con el nombre santo del Señor la conmemoración de varios de sus hechos de salud. En la mayoría de las grandes festividades se conmemora aún en el prefacio el hecho correspondiente al misterio que se celebra. Así, damos gracias a Dios por medio de Cristo, que resucitó de entre los muertos... que envió al Espíritu Santo... Ahora bien, en este contexto se inserta también el texto de la consagración: «Damos gracias por medio de Cristo, que la vigilia de su pasión tomó el pan en sus manos».

Este contexto ilumina la consagración. Damos gracias por medio de Cristo sacramentalmente presente. Damos gracias justamente por la «eucaristía», que originariamente significa «acción de gracias». Como nuestra acción de gracias a Dios es tan pobre e insignificante, Cristo mismo se ha puesto en nuestras manos, de suerte que lo podamos ofrecer –a Él, hijo amado– en acción de [/234] gracias al Padre. Nuestra acción de gracias no consiste sólo en palabras, no consiste en que nos referimos a Cristo y recordamos su obra de salud. Nuestra acción de gracias es Cristo mismo, que por la consagración se pone a nuestra disposición. Así pues,

nuestra acción de gracias se convierte en una verdadera *gratiarum actio* en el pleno sentido de la palabra. No sólo decimos «gracias», sino que *damos* gracias. Esta oblación eucarística podemos también llamarla sacrificio de acción de gracias. Así, por el contexto de la consagración se pone de manifiesto su carácter de sacrificio.

El fin de la creación es la gloria de Dios. Ese fin lo cumplimos en este callado momento. Pero este momento ha de estar Heno de las largas horas de un vivir y obrar para gloria de Dios. Una vida que es acción de gracias y gloria de Dios, culmina en esta *gratiarum actio*. Damos gracias y gloria a Dios en Cristo. Sólo en comunión con Cristo adquiere nuestra vida su sentido último. Sin Él, nuestras horas y nuestro obrar se hunden en la nada. Sólo en Él se remansan, para fluir hasta la eternidad. Su sacrificio llena el fin último de nuestra existencia. Sin la consagración, sin la misa, sin la cruz, nuestra vida no tiene fin ni sentido.

[/235] XIV. Redacción preciosa

La noble perla del acontecimiento tres veces santo de la consagración nos es ofrecida en un texto preciosamente redactado. El trato diario con estas palabras hace que ya no nos demos cuenta de su belleza, de la misma manera que no percibimos la belleza de los paisajes de la propia patria. De ahí la necesidad de reflexión y meditación, a fin de caer de nuevo en la cuenta de la belleza de forma del misterio.

Palabras santas

El texto de la consagración es un mosaico de palabras de los evangelistas Mateo, Marcos y Lucas y del apóstol Pablo. El cuadro que presentamos en el apéndice II, lo pone de manifiesto.

De las cuatro fuentes, sólo se echa de menos, después de la consagración del pan, el mandato de repetir la acción del Señor, mencionado por san Lucas y san Pablo. Falta también ahora la alusión, de tan grave fondo, al sacrificio: *corpus quod pro vobis tradetur*. Esta alusión se había tomado de san Pablo y san Lucas, pero fue borrada entre los siglos IV y VII, sin que se sepan los motivos para ello.

Las cuatro fuentes se han amalgamado de tal modo entre sí en el texto de la consagración, que apenas parecen ya separables. Así, por ejemplo, en la fórmula del cáliz, la palabra *calix* con que se caracteriza la [/236] bebida de Dios, procede de Lucas y Pablo; las palabras sobre la «alianza» con que se evoca la memoria del sacrificio redentor, de Mateo y Marcos. *Pro vobis* se toma de Lucas; *pro multis*, de Mateo y Marcos, mientras que en Pablo falta la expresión. A las palabras *novi testamenti* se ha añadido, de otra fuente, *et æterni*. Por este ejemplo se ve cómo, de diversos elementos, se ha formado un todo, y este todo ha salido como de molde único, de suerte que no se sospecha la composición.

En el texto de la consagración se han entretejido no sólo los cuatro relatos de la institución, del nuevo Testamento, sino también otros pasajes de la sagrada Escritura. Las palabras *mysterium fidei* se han traído aquí de la carta primera a Timoteo (3, 9). La aclaración que acabamos de citar *et æterni testamenti* procede de la carta a los hebreos (13, 20). Del versículo siete del salmo 22 se ha añadido

la palabra *præclarum* como calificativo del cáliz. Ninguno de los relatos de la última cena menciona el hecho de que Jesús levantó los ojos al cielo al tomar el pan. Este pormenor pudo ser tomado de las narraciones de la multiplicación de los panes (*Mt* 14, 19; *Mc* 6, 41). Sin embargo, aún parece más obvia la sospecha de que aquí está tácitamente citado el comienzo de la oración sacerdotal de Jesús, en que se menciona la elevación de los ojos al cielo. Añádense muchedumbre de reminiscencias del Antiguo Testamento en la palabra misma del Señor. Las sagradas fórmulas del pan y el vino son, a su vez, un tejido de recuerdos del Éxodo y Deuteronomio, Zacarías y Jeremías.

Comoquiera y dondequiera, este tapiz de palabras santas de la Escritura hubo de ser tejido por mano maestra, por la mano maestra de un teólogo y conocedor de la Biblia, por la mano de un artista. Reconócese bien en un texto así el amor de sus autores a la Escritura divina y cómo su gozo era meditar día y noche en la ley del Señor. De su boca fluye la palabra de Dios. ¡Qué pobre es nuestro tiempo! ¡Qué pobres también se [/237] han vuelto los sacerdotes de nuestro tiempo! Con todos sus montones de libros, conocen muy poco el Libro –la Biblia–, el Libro de los libros.

Maravillosa es la unidad de las palabras de Dios. Las unas se enlazan con las otras, se suceden unas a otras y unas a otras se refuerzan y confirman. Y ahora, en fin, toda la palabra de Dios parece concentrarse en la celebración eucarística para dar forma a lo que es centro y corazón de la doctrina y de la vida cristiana: la eucaristía misma. Toda la Escritura santa coopera para que podamos cumplir dignamente la alabanza a Dios de la gran oblación eucarística. Dios mismo, del tesoro de su palabra, nos regala las palabras con que le podemos dignamente alabar.

Amorosa configuración

En el texto de la consagración descubrimos diversas adiciones y ornamentos peculiares.

Las palabras introductorias se orientan ciertamente hacia la epístola a los corintios, pero fuertemente modificada. En Pablo (*1Co* 11, 23) se lee: *in qua nocte tradebatur* = «la noche en que fue traicionado»; mientras que la fórmula de la misa es: *Qui pridie quam pateretur*. La relación con la pasión tenía que brillar ya desde el comienzo. Porque el día de la pasión, el viernes santo, conforme a la costumbre oriental y, en general, conforme a la costumbre antigua, empezó con la tarde anterior. Había que poner de relieve que la última cena se halla al comienzo del día de la pasión. No debemos, pues, traducir: «El día antes de su pasión, y

considerar la víspera como unidad independiente; debemos más bien aceptar la concepción antigua, natural por otra parte, de que la víspera pertenece ya al día siguiente.

Añádase la doble mención de las manos, que con gran reverencia se califican de «santas y venerables».

A la misma tendencia responde también la exclamación: *Mysterium fidei*.

[/238] Todo lo cual prueba que el texto ha sido redactado con amoroso cuidado. ¡Lo santo con los ornamentos de la reverencia! ¡La reverencia, fruto de la reflexión sobre el hecho sacro!

La misma reverencia se delata en la forma artística que se ha dado al texto santo. Todo el canon, como hemos visto, ostenta la forma artística del *cursus*. Esta misma forma se ha mantenido en el texto de la consagración. Éste es el secreto de la fluidez y solemnidad de su lengua, aun dentro de su sencillez. Sus palabras reciben del *cursus* su equilibrio. La disposición del texto que ofrecemos en el apéndice I muestra cómo corren sus versos.

Además se ha puesto empeño en construir el texto paralelamente. Las fórmulas del pan y del vino se corresponden mutuamente en paralelos cuidadosamente elaborados. La indicación del tiempo, el acto de tomar, la loa de las manos, la acción de gracias, la bendición, la invitación a comer y a beber, la primera parte de las palabras de Cristo, todo ello se describe con expresiones casi idénticas. Un paralelo, antes existente, se perdió ya en lo antiguo: la adición a la fórmula del pan de las palabras: *corpus quod pro vobis tradetur* = «el cuerpo que será entregado por vosotros».

Este paralelismo es una consonancia o rima de sentido. Así, las dos fórmulas de la consagración se disponen entre sí como las estrofas de un cántico. Sus versículos se conciertan entre sí como las rimas de una poesía. Se responden como dos coros.

¡Lo santísimo con los ornamentos del arte y de la belleza! El Ser divino, la bondad divina, que en estos momentos se manifiestan, son envueltos con la mayor naturalidad por la liturgia con el ropaje de la belleza terrena, que no es, al cabo, sino reflejo de la divina. Rige el axioma filosófico: *Ens, bonum et pulchrum convertuntur* = «el ente, el bien y lo bello son convertibles». Sólo entre nuestras manos, que la tierra y el frío han vuelto rígidas, se desgarra tantas veces esta [/239] hermosa vestidura de lo bueno. Para tratar lo santo hay que tener manos cálidas de amor y afinadas por el saber.

Escritura y tradición

Si en un rato de oración, por ejemplo, la tarde del jueves santo, quisiéramos leer el mensaje de la última cena en su forma más detallada, tendríamos que ir dejando a un lado, uno tras otro, cada uno de los cuatro relatos bíblicos». Ni Mateo ni Marcos contienen todo lo que nos es familiar, ni Lucas y Pablo nos ofrecen todo lo que buscamos. El relato más completo sobre la cena lo hallamos en el texto de la consagración. Aquí se han fundido en una unidad los tres evangelios sinópticos y la epístola primera a los corintios, y la liturgia ha añadido por su cuenta nuevas citas bíblicas.

La liturgia, pues, procede con el texto bíblico de manera tan soberana, que casi nos espanta. Sin embargo, unas pocas reflexiones nos aclaran esta libertad.

Antes de que la palabra de Dios del nuevo Testamento se consignara por escrito en los evangelios, se había ya celebrado la primera misa. Esta prioridad histórica de la celebración litúrgica pudo ser la razón profunda de su independencia respecto al texto escriturario. Sólo posteriormente se esforzó más y más la liturgia por a justar su relato de la cena al texto de la Escritura. Por otra parte, el evangelio escrito hubo de estar en estrecha relación con la celebración litúrgica, y las fórmulas del relato escriturario se tomaron de la versión o redacción corriente en la liturgia.

Al comienzo de la liturgia, cada celebrante era libre en el uso de las fórmulas. Hasta muy entrada la época de los mártires, en la celebración de los santos misterios, cada obispo expresaba con palabras propias la acción de gracias a Dios, y con fórmulas propias rememoraba la obra redentora de Cristo. Es natural que también el relato sobre la última cena y la institución de la eucaristía [/240] se diera en la forma que mejor pareciera al celebrante. No es que dejara volar libremente su fantasía. Anunciaba más bien lo que se le había enseñado por tradición, pero con palabras propias. Esta situación primitiva de una formulación espontánea y libre por parte de cada celebrante fue, en definitiva, el fundamento de la peculiaridad del texto de la consagración respecto a la sagrada Escritura.

Lentamente, de la muchedumbre de versiones individuales, va cristalizando un texto obligatorio, primero dentro de un obispado, luego en los distritos metropolitanos y ámbitos litúrgicos. En este proceso de unificación, el texto de la consagración se va aclarando más y más. En cuanto al texto de la consagración de la liturgia romana, sólo en el siglo IV hubo de recibir poco más o menos su forma actual. Esta forma se orienta con el mayor cuidado hacia las sagradas Escrituras, pero conserva su originario ritmo libre.

Las opiniones de nuestros hermanos separados desde los tiempos de la reforma han influido variamente, aun sin darnos cuenta, sobre nosotros. Indudablemente, nos hacen ser muy cautos en la prueba escrituraria y en la

relación de los dogmas particulares con la Escritura santa nos habla el Espíritu Santo. Nadie como la liturgia y su reverencia hacia el evangelio nos encarece tan insistentemente el alto aprecio que hemos de tener de esa palabra divina. Sin embargo, junto con la Escritura e, históricamente, antes que la Escritura hallamos como fuente de la revelación, y fuente de la mayor importancia, la tradición de la Iglesia. La conciencia viva de la fe, la vida de fe de la Iglesia nos muestran lo que hay que creer. En las palabras de la consagración vemos un documento tradicional de la vida de fe de la primitiva Iglesia. La liturgia de la primitiva Iglesia dio forma, de manera autónoma, a la alabanza a Dios por medio de Cristo eucarístico, atestiguó así su fe y nos invitó a nosotros a creer.

Así, de manos de la Iglesia primitiva tomamos el texto de la consagración con su relato de la cena, y la [/241] misma reverencia sentimos hacia él que hacia la sagrada Escritura. La misma calma, la misma seguridad que nos comunican las palabras inspiradas de la Escritura, las hallamos aquí, pues sabemos que en la tradición de la Iglesia sopla también el Espíritu Santo.

La tradición y la Escritura, dones ambos del Espíritu Santo, se aúnan en el texto de ta consagración para una sola obra, para una sola alabanza a Dios, para un solo evangelio. Por eso, al pronunciar ese texto, somos instrumentos del Espíritu de Dios. En ta ordenación de los exorcistas, en la primera entrega de los poderes del Espíritu de Dios, dice la Iglesia: «Vigilad para que el espíritu malo no pueda reclamar nada como suyo en vuestra conducta». ¡Cuánta más razón de ser tiene esta exhortación respecto de la unión en que entramos nosotros con el Pneuma santo al pronunciar las palabras de la consagración!

Palabra de Cristo

Por el oficio del. Corpus nos son familiares estas palabras de san Ambrosio: «¿Con qué palabras se obra la consagración? ¡Con las palabras del Señor Jesús! Todo lo que antecede lo dice el sacerdote con palabras propias: se tributa alabanza a Dios, se ora por el pueblo, por los emperadores, por todos los demás. Pero, venido el momento de consagrar el venerable sacramento, ya no emplea el sacerdote sus propias palabras, sino las de Cristo. Luego la palabra de Cristo es la que obra este sacramento. ¿Qué palabra de Cristo? Aquella por la que todo fue hecho. Lo mandó el Señor y fue hecho el cielo, lo mandó el Señor y fue hecha la tierra, lo mandó el Señor y fueron hechos los mares, lo mandó el Señor y toda criatura fue engendrada. Mira, pues, cuan eficaz es la palabra de Cristo. Si, pues, tanta es la eficacia de la palabra del Señor Jesús para empezar a ser lo que no era, ¡cuánto más eficaz será para que sea lo que es [/242] y se cambie en otro!... Así

pues, antes de la consagración no estaba aquí el cuerpo de Cristo; mas después de la consagración te afirmo que está presente el cuerpo de Cristo. “Él lo dijo y se hizo, Él lo mandó y fue creado”» (*De sacramentis* IV, 4; cf. *Brev. Rom.* antiguo, De vil. die infra oct. Ss. Corp. in II Noct.).

Ambrosio piensa sin duda primeramente que todo d relato de la cena en la misa ha de ser tenido por palabra de Cristo. Es, efectivamente, buena nueva, y su autor es es evangelio. Así, el relato íntegro de la cena es palabra sino también en hechos. Todo lo que Cristo hizo y dijo es evangelio. Así el relato íntegro de la cena es palabra de Cristo. Y son, naturalmente, sobre todo palabra suya las dos sustanciales frases que se toman de su boca y se pronuncian en su nombre sobre el pan y el vino.

Así pues, el celebrante, dentro del sanctasanctórum, emplea palabras de Cristo. Palabras de la Palabra. Usa palabras de aquel por quien todo fue creado. ¡Qué palabras! ¡Qué ministerio, cuando un hombre puede prestar su boca como instrumento de esa palabra transformadora! San Pablo cautivo escribe a los colosenses sobre la esperanza del evangelio y añade, lleno de santo estupor: «Y de ello se me ha hecho a mí, Pablo, ministro» (*Col* 1, 23). Estupor parejo puede y debe llenar al ministro de la palabra de Cristo.

Cierto que la palabra de Cristo sólo es, por de pronto, citada por el celebrante, y una palabra citada no puede por si mismo caracterizar al que la pronuncia. El tentador mismo se engalanó, en el desierto, con citas bíblicas. Pero en la misa se trata de algo más que de leer y anunciar palabras de otro. Aquí las palabras del Señor están llenas de virtud efectiva. A ellas puede aplicarse la sentencia de la *Carta a los hebreos*: «Viva es la palabra de Dios y eficaz y más penetrante que una espada de dos filos» (4, 12). Las palabras están animadas por el Espíritu Santo vivificador. Por este hecho, la instrumentalidad del celebrante adquiere una nota particular. Es instrumento de una palabra animada, representa al Señor [/243] que pronunció esa palabra, y lo representa de modo que es Cristo mismo quien, por medio del sacerdote, vuelve a pronunciar la palabra consagrante. Antes de que el Señor esté presente en el altar bajo las especies eucaristías, está el Espíritu de Cristo presente en el sacerdote para pronunciar la palabra que opera la presencia sacramental. Verdaderamente puede decirse: *sacerdos alter Christus* = «el sacerdote es otro Cristo».

El reconocimiento de esta realidad no debe ni puede ensoberbecer al celebrante. Porque esta relación con Cristo como instrumentos y representantes de su persona nos es dada por puro amor y misericordia suya, sin mérito alguno nuestro. «No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (*Jn* 15, 16). Esta suprema elevación muestra la profundidad de la propia nada.

[/244] XV. Sentido de cada una de las palabras

Qui pridie quam pateretur

El día de la pasión empezó con el caer de las sombras de la tarde. Sobre aquella tarde memorable paso Juan este rótulo: «Como hubiera amado a los suyos, los amó hasta el fin» (*Jn* 13, 1). Lucas nos refiere, de la misma tarde, las palabras con que el Señor la inició e interpretó: «Ardientemente he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer» (*Lc* 22, 15). Mentar, por tanto, la tarde del jueves santo vale tanto como recordar el infinito amor del Señor y su deseo del banquete sagrado con los suyos. Y el mismo amor llena ahora el corazón del Redentor al renovar sobre el altar su pasión.

Recordar esta tarde de jueves santo significa poner ante los ojos el lavatorio de los pies. En la liturgia de la semana santa se lee su narración en el evangelio y se reproduce por el rito del Pontifical. La palabra paulina de la *forma servi* (*Flp* 2, 1) se convierte aquí en palpable realidad. Cristo sirve como el último y más vil de los siervos. Por evo el lavatorio puede entenderse como interpretación de la eucaristía. ;Así se humilla el Señor ante nosotros! Todo el que sienta esta humildad del Señor ha de exclamar estupefacto, como Pedro: «¿Señor tú, a mí?»

Recordar la víspera de la pasión es sentir el soplo cálido de los discursos de despedida. El ambiente de aquellas conversaciones nos envuelve de nuevo; su tristeza [/245] y confianza, la caridad y la entrega al sacrificio. Las palabras en que alienta el misterio de la santísima Trinidad cobran una vez más calor y vida. ¿No son los discursos de despedida la más hermosa preparación o acción de gracias para celebrar o por haber celebrado la eucaristía?

Con los discursos de despedida surge también el recuerdo de las solemnes frases de la oración sacerdotal de Jesús: es la oración sacrificial, la fórmula de consagración antes del sacrificio universal de la redención; la *oblatio* incruenta antes de la sangrienta *immolatio* de la cruz. El recuerdo de la oración del sumo Sacerdote antes del sacrificio entra necesariamente en la celebración de la renovación del mismo sacrificio.

La tarde de la pasión surge ante los ojos de nuestro espíritu. En aquel umbral de su pasión, Cristo ha contemplado claramente cómo ante Él se iban levantando

una a una todas las gradas de amargura por las que había de subir hasta la cima del Calvario: Getsemaní y las cadenas, la prisión y el juicio, los azotes y las espinas, las burlas, el camino de la cruz, los clavos, la sed, el abandono y la muerte... todo eso se agolpa ahora en su corazón. Con el Redentor vemos también ahora todo eso nuevamente ante nosotros. El Señor glorificado lleva aún, en el cielo, sobre su sagrado cuerpo, las huellas de su pasión. La sangre de sus heridas, derramada entonces por nosotros, se vierte ahora en el cáliz.

Se nos recuerda el comienzo de la pasión. Así se acentúa el carácter de sacrificio de la obra de la redención. La precisión añadida en la misa de jueves santo a esta indicación de tiempo, contra el predestinacionismo de los siglos V y VI, esclarece aún más la alusión al sacrificio de la redención: *pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur, hoc est hodie* = «la víspera de su pasión por nuestra salud y la de todos, es decir, hoy».

[/246] *Accepit - Accipite*

¿Habrá palabra que menos llame la atención que este *accipere* de la vida cotidiana? Se halla empleado en el texto de modo tan natural y espontáneo, para expresar una acción tan absolutamente sencilla, que apenas si puede ocurrírsenos el pensamiento de pensar sobre él.

Pero luego descubrimos que, en el breve texto, este término es empleado cuatro veces. Cuatro frases se enfrentan en claro paralelismo: *accepit panem, accipite et manducate; accipiens calicem*, *accipite et bibite* = «tomó el pan, tomad y comed; tomó el cáliz, tomad y bebed». ¿Qué significa esto?

La palabra *accipere*, tan cotidiana, designa también hechos cotidianos. Se toma la comida (por ej., *Hch* 27, 34: *ieiuni permanetis nihil accipientes*), se reciben cartas (por ej., *Hch* 28, 21: *litteras accepimus*), se recibe limosna (p. ej., *Hch* 3, 3: *ut eleemosynam acciperet*). Siempre se expresa aquí por el verbo *accipere* (cuya versión española alterna entre «tomar» y «recibir») que uno que carece de algo, un pobre, alguien que no tiene, echa mano de una cosa para llevársela, poseerla y hacer uso de ella. Mas, como el carecer lleva al desear, dice el Señor que es mayor dicha dar que recibir (*Hch* 20, 35).

Esta palabra cotidiana puede también expresar ciertos actos solemnes. La sagrada Escritura emplea la palabra *accipere* aun hablando de hechos importantes: *accipere regnum* = «tomar posesión del reino» (por ej., *Jc* 9, 10; *Lc* 19, 12). *sacerdotium accipere* = «recibir el sacerdocio» (por ej., *Hb* 7, 5). De ahí hay sólo un paso para entrar en terreno sagrado: *accipere regnum Dei* = «recibir o aceptar el reino de Dios» (p. ej., *Lc* 19, 17), *accipere Spiritum*

Sanctum = «recibir el Espíritu Santo» (*Hch* 1, 8; 2, 38 y *passim*). Siempre se ve el mismo proceso: el que no tiene, toma o recibe para tener.

Pero el proceso puede también invertirse: un superior toma lo que le pertenece. Aquí, en el sentido de la [/247] civilización antigua, podemos registrar: *accipere uxorem* = «tomar por mujer» (por ej., *Gn* 24, 37; *Mt* 1, 20), y hasta: *servum accipere* = «tomar como esclavo» (p. ej., *Jb* 40, 23). El terreno sacro está aquí todavía más próximo: Dios recibe «honor y gloria» (*Ap* 4, 11 y ss). La palabra *accipere* pasa a término ritual y expresa la aceptación, por parte de Dios, esencial al sacrificio (así, por ej., *S* 40, 21; *Sb* 3, 6; *2M* 1, 26). Con esto se relaciona un uso peculiar de esta palabra; *accipere* parece expresar una función sacerdotal: el enviado o delegado de Dios acepta o toma los dones del pueblo y los ofrece a Dios (así, por ej., *Nm* 18, 28 o *Hb* 9, 19 y ss).

Llena de estas significaciones, la palabra *accipere* atraviesa la sagrada Escritura, sobre todo el nuevo Testamento. De ahí que debamos poner atento oído cuando en el texto de la consagración suena cuatro veces. El Señor toma el pan y el cáliz. Este sencillo hecho está lleno de solemnidad. Es una acción regia y sacerdotal. Toma el sacrificio de la nueva Alianza para llevarlo, por toda la eternidad, al sanctasanctórum del Padre (cf. *Hb* 9, 19). Toma los símbolos de la existencia humana y así nos indica que ahora es acepta la entrega y consagración del hombre a Dios (cf. *Hb* 10, 5-9). «Toma», es decir, ofrece y juntamente recibe el sacrificio.

Esta profunda significación del verbo *accipere* se refuerza todavía por la preposición *in* que sigue. Hemos de traducir: «tomó el pan sobre sus manos». Cristo toma el pan sobre sus manos extendidas, generosamente abiertas, y sobre sus manos abiertas hacia arriba lo ofrece al Padre.

Con la misma simbólica solemnidad, según la narración de los cuatro evangelistas, había tomado el pan en las dos multiplicaciones (*Mt* 14, 19; 15, 36; *Mc* 6, 41; *Lc* 9, 16; *Jn* 6, 11). De esta manera regia y sumosacerdotal seguía obrando después de su resurrección, de suerte que en eso le reconocieron los discípulos en Emaús (*Lc* 24, 30) y los apóstoles a la orilla del mar (*Jn* 21, 3). [/248] Toma el pan y el cáliz, y en este símbolo de la existencia humana y hasta del cosmos recibe el honor y gloria que, como a cordero inmolado, le corresponde (cf. *Ap* 5, 12).

Con respuesta claramente perceptible a este *accepit*, corresponde el otro *accipite*. Nosotros, pobres hombres, recibimos la mayor riqueza. Necesitados, se nos hace un regalo y somos más ricos que con dos o cinco talentos (cf. Mt 24, 16). Los que no tenemos nada, vamos a poseer. Se cumple la palabra del Señor: «El que pide, recibe» (*Mt* 7, 8; 21, 22; *Jn* 16, 24). Por las peticiones de la santa misa

recibimos el don más grande. Tenemos que recibir el reino de Dios (*Lc* 18, 17); ahora lo recibimos en su centro vital de la eucaristía. Hemos de recibir la palabra de Dios (por ej., *Mt* 13, 20; *1Co* 15, 1); ahora la recibimos en su corporeidad sacramental. Hemos de tomar la cruz (*Mt* 10, 38); ahora la tomamos con su plenitud de gracia, que aligera todo peso. Hemos de recibir al Señor (cf.$_{t}$ por ej. *Jn* 5, 43; *Mt* 10, 40); ahora lo hacemos de manera real y esencial ¡Bienaventurado tomar que florece de nuestro pobre *dar*!

Panem

¿Qué es un pedazo de pan? La gente lo tira sin escrúpulo y se pierde.

¿Qué es un pedazo de pan? ¡Una obra de arte! Los tallos crecieron en el campo, las rubias y llenas espigas se mecieron al viento. Vino el segador. En carros cargados hasta arriba se llevó la cosecha a la era. Se trillaron las gavillas. El grano se convirtió, en el molino. en blanca harina. De la harina, el panadero formó pan y lo coció. Una obra de arte de la naturaleza y del trabajo. Cuando vienen tiempos de escasez y miseria, los hombres aprenden a estimar nuevamente el pan. Entonces se atiende con cuidado al trozo más menudo. ¿Qué es un pedacito de pan? El símbolo [/249] de la existencia humana. En cierto modo, toda la vida humana gira en torno al pan. El que tiene asegurado el pan tiene asegurada la existencia. Lo mismo se dice ganarse el pan que ganarse la vida. Todo el afán humano está pegado al pan. Es un verdadero símbolo de la maldición originaria que pesa sobre el hombre, pues cada trozo de pan le recuerda la sentencia del Creador: «Con el sudor de tu frente comerás el pan» (*Gn* 3, 19). Por eso le ofrecemos al Señor el pan. Nuestra vida entera ponemos así en sus manos.

Sin querer, nuestro recuerdo se retrotrae a la aurora de la vida pública de Jesús. Allí está el tentador: «Manda que estas piedras se conviertan en pan» (*Mt* 4, 3). En la misa acontece algo más grande. El Hijo de Dios toma el pan y manda que se convierta en su propio cuerpo. Ante los ojos de los discípulos surgen otra vez las experiencias inolvidables en tierras de Galilea. Allí había tomado su Maestro los cinco y los siete panes y saciado con ellos a millares. En la misa acontece algo más grande que una multiplicación de los panes. El Hijo de Dios opera una transustanciación del pan a fin de que millares y millares se sacien de su amor redentor. En los oídos de los apóstoles vuelve francamente a resonar la palabra dicha en la sinagoga de Cafarnaum: «Yo soy el pan» (*Jn* 6, 35 48 51).

¡El pan en manos de Jesús! ¡El símbolo de la existencia humana, nuestra existencia tomada por el Redentor, transformada por Él! Esta vista nos enseña a esperar, nos señala nuestro fin: estar en Cristo,

Hunc præclarum calicem

Las santas y venerables manos de Jesús toman el cáliz. Seguramente el cáliz del cenáculo era un vaso muy sencillo, una copa ordinaria. Sin embargo, a los labios de la Iglesia, que contempla en manos de Jesús ese cáliz, acude la cita parcial del salmo 22: este maravilloso [/250] (precioso, radiante) cáliz. Tras la cita fragmentaria vemos el versículo entero del salmo: *Calix meus inebrians quam præclarus est* = «¡Qué magnífico es el cáliz que me embriaga!» (*S* 22, 5). Sí, preciso es este cáliz, pues contiene una bebida preciosa que levanta al hombre sobre sí mismo y sobre lo cotidiano, y lo traslada a otro mundo.

Maravilloso llamamos al cáliz, pues contiene el precio de nuestra salud. Las palabras: *accipiens calicem* = «tomando el cáliz», nos recuerdan las otras del salmo: *calicem salutaris accipiam* = «tomando el cáliz de la salud» (*S* 115, 13). *Præclarum* = «sobremanera glorioso», llamamos al cáliz en manos de Cristo. El cáliz y la copa sirven aún para sacudir y echar los dados. En la elección del papa, un cáliz contiene las papeletas de los votos. El cáliz es, pues, símbolo de la suerte, que él contiene, símbolo del destino. Por eso dice el salmista: *Dominus pars hereditatis meæ et calicis mei* = «el Señor es mi herencia y el cáliz de mi destino» (*S* 15, 7). Verdaderamente, Cristo es nuestro destino. En Él se decide nuestra suerte temporal y eterna. «Él ha sido puesto para perdición y para resurrección de muchos» (*Lc* 2, 34). Él es nuestro destino precisamente en este misterio del cáliz y del pan. «Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo lo resucitaré el día postrero» (*Jn* 6, 54s). El que despreciare este cáliz tendrá que beber del cáliz de la ira de Dios (cf. *Ap* 14, 10; 16, 19). El cáliz... nuestra suerte, en vida, muerte y eternidad.

Exaltemos el cáliz glorioso porque es el cáliz de la pasión del Señor. Es símbolo de la amarga bebida que por amor nuestro bebió en su pasión. En el huerto de los Olivos, lo tomó en sus manos para vaciarlo hasta las heces, por más que todo en Él se sublevaba contra su amargura: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz... Si no puede pasar este cáliz, sino que lo tengo que beber, hágase tu voluntad» (*Mt* 26, 39 42). También ahora contiene el cáliz los sufrimientos del Señor, para que nosotros [/251] los bebamos con Él y así tengamos parte en Él, parte en su amargura y también en su gloria. A todos nos pregunta el Maestro, cuando toma el cáliz: «¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber?» (*Mt* 20, 22). ¡Ojalá le respondiéramos tan animosamente como los hijos de Zebedeo: «¡Podemos!» Cierto que luego no se nos ahorra una gota de la hiel del cáliz de la pasión. Pero así justamente nos ganamos la parte en el banquete del cielo que nos espera.

En la ordenación de los subdiáconos, se le pone al ordenando el cáliz en la mano y se le dice: *Videte cuius ministerium vobis traditur* = «mirad el ministerio que se os encomienda». Después de la ordenación de los presbíteros se les pone el cáliz en las manos, ya ungidas y aún ligadas, y se les dice: «Recibid la potestad de ofrecer el sacrificio». Así, el cáliz se convierte en símbolo del sacerdocio, en contenido del sacerdocio, en destino del sacerdocio. Casi siempre que fracasa una vida sacerdotal le precede un fracaso en el cáliz. Por eso, ¡ojalá tuviéramos siempre las manos ligadas al cáliz, aunque éste rebosara de amargura!

In sanctas et venerabiles manus suas

Ya en las consideraciones sobre la palabra *accepit* empezamos a contemplar las manos del Señor. Con estas manos que se tienden hacia nosotros, nos recibe el Señor, a nosotros y nuestra ofrenda. En las palmas de estas manos, que están abiertas hacia el cielo, somos nosotros ofrecidos como sacrificio al Padre. Estas manos se inclinan luego hacia nosotros para traernos toda misericordia, gracia y riqueza de la eternidad. ¡Santas y venerables manos! Esta palabra sobre las manos del Señor evoca una muchedumbre de reminiscencias de la sagrada Escritura.

Estas manos se extendieron sobre los enfermos. El Señor les imponía sus manos (*Lc* 4, 40). Los tocaba con [/252] la mano (por ej., *Mc* 1, 41). Las manos de Cristo restregan con saliva los ojos del ciego de nacimiento, y éste recobra la vista (*Jn* 9, 6 ss; *Mc* 8, 23 25). Toca con la mano a la enferma con fiebre (*Mc* 1,31; cf. *Mt* 8, 15). Pone su dedo sobre la oreja del sordo, y el sordo oye (*Mc* 7, 33). Ante estas manos huye la enfermedad. ¡Manos curadoras!

Las manos del Señor alcanzan hasta el reino de la muerte. Cristo toca con sus manos, ante la puerta de la ciudad de Naím, el féretro del joven muerto, y el muerto se levanta (*Lc* 7, 14). Toma de la mano a la hija de Jairo, que acababa de morir, y la levanta para nueva vida (*Mc* 5,41). ¡Manos vivificadoras!

Pedro camina sobre las aguas, empieza a tener miedo y se hunde. Pronto siente la mano del Maestro, que le saca poderosamente a flote (*Mt* 14, 31). La tormenta brama. Envueltos en ella, los discípulos gritan a su Señor: «¡Sálvanos, que perecemos!» La mano de Cristo se tiende imperativa sobre los elementos. La tormenta enmudece, las olas se calman (cf. *Mt* 8, 26). ¡Manos salvadoras e imperativas!

En estas manos toma el Señor los cinco panes y los dos peces (*Jn* 6, 11). La segunda vez, en sus manos caben siete panes (*Mc* 8, 6). Los panes y peces se multiplican de manera que sobran muchos cestos Henos. ¡Manos milagrosas, manos creadoras!

Le presentan los niños al Señor. Él les impone las manos y los bendice (*Mt* 19, 13). En su partida al cielo, extiende sus manos y bendice a los apóstoles que se quedan en la tierra (*Off. Asc. Dom.*). ¡Manos bendicientes! ¡Manos bondadosas!

Estas manos caen en las manos de los pecadores (*Mc* 14, 41). Estas manos son encadenadas (*Mt* 26, 50). Tienen que llevar un cetro de burlas (*Mt* 27, 29). Abrazan la cruz, para arrastrarla por las calles de Jerusalén (*Jn* 19, 17). Clavos crueles atraviesan estas manos. Luego tiende el Señor todo el día sus manos a un pueblo rebelde (*Rm* 10, 21). Levantado en la cruz, con sus manos taladradas [/253] quiere atraerlos a todos a sí (*Jn* 12, 32). ¡Manos crucificadas, manos oferentes!

Tomás no quiere creer en la resurrección si no ve las heridas en las manos. El Señor, glorioso, le dice: «Mira mis manos...» (*Jn* 20, 27). ¿No se repite lo mismo en la consagración? ¡Mira mis manos! ¡Manos de la victoria!

El cuerpo glorificado de Cristo está en el cielo con sus santas manos, y el Señor, glorioso, levanta continuamente sus manos al Padre orando por nosotros (cf. *Hb* 7, 25), y le muestra sus llagas. Ya en los días de su vida sobre la tierra había orado así (cf. *Hb* 5, 7) y levantado al cielo sus manos suplicantes (cf. *Mc* 1, 35). ¡Manos orantes!

Con sus manos hace Cristo un látigo de cuerdas, y en sus manos restalla el látigo para expulsar a los mercaderes del templo y purificar la casa de su Padre (*Jn* 2, 15). Un día –así lo ha representado Miguel Ángel en la capilla Sixtina– levantará su diestra y extenderá, lleno de horror, su izquierda, para pronunciar la terrible sentencia: «Apartaos de mí». «Terrible cosa es caer en manos del Dios vivo» (*Hb* 10, 31). En estas manos está puesto todo (*Jn* 13, 3). ¡Manos que castigan, manos que juzgan, manos divinas!

La mano es símbolo de la fuerza. La cara es «órgano del espíritu humano», expresión y espejo del alma. Por eso se toma también como símbolo del espíritu. Así se representa a la divinidad bajo el signo de un ojo abierto, y el rostro de Cristo se toma como signo de su espíritu. El corazón es el «órgano del amor», de la riqueza de sentimiento, de la compasión y de la bondad y, en general, de la vida íntima. Así se toma también el corazón como símbolo del amor del Redentor. Por semejante manera, la mano se convierte en símbolo lleno de sentido. El arte del pasado representó a menudo al Dios presente por el simple dibujo de una mano. La mano simboliza a Dios creador. Al que ejecuta las obras divinas, al Espíritu Santo, lo llamamos en su himno «dedo de la diestra del Padre», porque la mano es el órgano de la [/254] acción. Con las manos realiza el hombre lo que concibe con su espíritu. Por las manos fluye el espíritu para comunicar su vida a las cosas o a otros hombres. Por sus manos crea el hombre con fuerza y bondad, para

bendición y para maldición. Por eso la mano se convierte en símbolo de todo el hombre y en símbolo del creador poderoso y bueno.

¿Qué puede decirse de tus manos?

Elevatis oculis in cælum

De las santas y venerables manos del Señor, nuestra mirada, que quiere abarcar la figura entera de Cristo, se levanta a su rostro divino. Ahora miramos sus ojos. Los ojos de Cristo se elevan a Dios Padre omnipotente.

El texto nos recuerda el salmo 122: *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in cælis* = «a ti levanto mis ojos, a ti, que moras en los cielos» (*S* 122, 1). Es la expresión de un primitivo gesto religioso de oración. Los ojos del orante se levantan con toda espontaneidad sobre las cosas del mundo para mirar a lo alto.

Pero quien ahora mira a lo alto es el Hijo del hombre. La mirada de la humanidad entera se dirige, en los ojos del mediador Cristo Jesús, con gesto suplicante, a Dios Padre. Pero en esta mirada de su cabeza no sólo se concentra la necesidad, sino también la confianza de toda la humanidad: «Los ojos de todos esperan en ti, Señor» (*S* 144,15).

Estos ojos del Señor se llenarán, dentro de pocas horas, de lágrimas. En estas lágrimas se concentrará todo el sufrimiento de la humanidad. Esta mirada buscará, sobre la cruz, el cielo, y lo hallará cerrado y sombrío: «Mis ojos se han debilitado mirando a lo alto» (*Is* 38,14).

Estos ojos del Señor son ojos poderosos. Una mirada de estos ojos hirió al publicano Leví, y el esclavo de las cosas terrenas se levantó de su mostrador, lo abandonó todo, siguió al Señor y se convirtió en el apóstol Mateo, [/255] en un príncipe del reino de Dios (*Mt* 9, 9). La mirada del Señor hirió a Pedro después de sus negaciones, y el apóstol desleal salió afuera y lloró amargamente (*Lc* 22, 61 s).

Los ojos del Señor tienen un mirar de infinito amor. Jesús mira al joven rico y lo ama (*Mc* 10, 21). Una y otra vez su mirada da la vuelta al corro de sus discípulos (por ej., *Mc* 10, 23 27) y parece como si de los ojos de Jesús emanara un claro resplandor que alumbrara y esclareciera los ojos de los apóstoles para comprender y penetrar su palabra. Todo el que ha sentido sobre sí esta mirada de Cristo puede exclamar jubilosamente, con palabras del cantar de los cantares: «Has herido mi corazón con una mirada de tus ojos» (*Ct* 4, 9).

Pero estos ojos, que de las sombras vespertinas del cenáculo se levantan al Padre, son los ojos del Dios-hombre, de los que se dice: «Los ojos del Señor son más brillantes que el sol» (*Qo* 23, 28). De estos ojos está escrito: «Sus ojos son

como llamas de fuego» (*Ap* 19, 12). Este ojo es el ojo de Dios. Estos ojos contemplan en todo momento al Padre y penetran en las profundidades de la divinidad. Aun a través del celaje de las lágrimas, a través de los velos de la sangre, a través de las sombras de la muerte, a través de las tinieblas del abandono, la mirada de Cristo penetra en la plenitud de luz de la divinidad.

Cuando los ojos del Señor se abren al Padre, acontece algo particular. En la aurora del género humano, resonó la voz del tentador: «Se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses» (*Gn* 3, 5). Entonces los primeros hombres alzaron mano al fruto prohibido «y se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos» (*Gn* 3, 7). El pecado abrió los ojos de los hombres, pero no tropezaron con Dios, sino con las tinieblas. Desde entonces los ojos de la humanidad son como los de aquella mujer encorvada «que no podía mirar a lo alto» (*Lc* 13, 11). En cambio, con los ojos del Dios- hombre la humanidad levanta de nuevo su mirada hacia [/256] el Padre. Y esto acontece en la cena, en el santo sacrificio. Cada vez que el Señor está entre nosotros, toma en sus manos el pan y levanta sus ojos al cielo, se repite lo que se cuenta de los discípulos de Emaús: «Se abrieron sus ojos y lo reconocieron! (*Lc* 24, 31). La comida de la fruta prohibida, que debiera haber abierto los ojos de la humanidad para lo divino, sólo sació su mirada con el espectáculo de la desnudez y la miseria. La comida del pan que nos alargan las manos de Cristo abre los ojos de los hombres para el amor de Dios, que se manifiesta en Cristo. Miramos a sus ojos, y en esta faz de Cristo Jesús brilla para nosotros la claridad de Dios (*2Co* 4, 6).

Hemos hablado de los ojos luminosos del Señor. Así también debieran ser nuestros ojos: ojos por los que el amor de Cristo mirara a los hombres, ojos de los que irradiara la claridad del Maestro.

Ad te Deum Patrem suum omnipotentem

Los ojos de Cristo se levantan al cielo y al Padre. Así se expresa con una fórmula inusitada. Estamos hablando con Dios: «A ti, Dios...» Luego caracterizamos la especial relación de Cristo con Dios: «Padre suyo». Añadimos una palabra que indica la dignidad de Dios. Propiamente, habríamos de escribirla con mayúscula, a fin de que adquiera así cierta autonomía: «A ti, Dios Padre suyo, omnipotente, el *Pantocrator*»

Recordamos el título del prefacio: *tibi... Domine*, *sancte Pater*, *omnipotens æterne Deus*. Este título se repite, en forma más sencilla, en el texto de la consagración. Percibimos resonancias del comienzo de la estrofa *Te igitur: Te, clementissime Pater*. y este título sube aún de punto en el texto de la

consagración. En ambas frases se introduce una modificación importante. La oración no se dirige ya a nuestro Padre, más bien exaltamos la paternidad de Dios respecto de su Hijo unigénito. El [/257] mensaje de Cristo resucitado resuena tras el nombre de Padre: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre» (*Jn* 20, 17).

No tenemos más que poner atento oído a la narración del texto y percibimos la voz del Redentor, que ora y alaba a su Padre. Hubo, pues, de decir: «Padre mío. omnipotente, yo te doy gracias y te alabo».

De modo semejante habló en su himno de júbilo: «Yo te alabo, oh Padre, Señor del ciclo y de la tierra, porque has ocultado esta i cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeñuelos. Si. oh Padre, ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido dado por mi Padre. Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revelare. Venid a mí todos» (*Mt* 11, 25-28). Afines son también las palabras que pronunció en su oración sacerdotal, momentos después de la primera consagración: «Padre, es venida la hora» glorifica a tu Hijo» (*Jn* 17, 1). También se nos recuerda otra oración de Cristo. En Getsemaní ora el Señor: «Padre mío. todo te es posible: quita de mí este cáliz» (*Mt* 26, 39; *Mc* 14, 36).

Así pues, la oración del Señor que sirve de base al texto de la consagración es un término medio entre el grito de Getsemaní y el himno de júbilo. La angustia de muerte pasa a puro júbilo y acción de gracias. Allí pone de relieve el carácter pascual de este momento.

Muy juntamente en esta palabra una germinal confesión de la Trinidad. El Unigénito, que estiba en el seno del Padre (*Jn* 1, 18) y es una misma cosa con el Padre (*Jn* 10, 30), dice: «Padre mío», mientras el Espíritu Santo realiza el milagro de la consagración.

El Hijo dice: «Padre mío», y juntamente nos une más íntimamente, por medio del sacramento de su santísimo cuerpo, con su cuerpo místico. Así, por su gracia, somos capaces de decir, con Él y en Él: «Padre nuestro».

¡Padre! Esta palabra central de la revelación cristiana que nos revela también, en este contexto, como un credo abreviado. Ella debiera ser también la síntesis de todo nuestro orar, obrar y aspirar.

[/258] *Tibi gratias agens benedixit*

«Dándote gracias, te bendijo». Así hay que traducir esta frase. Aquí se han fundido en uno los textos de Mateo, Marcos, Lucas y Pablo. Pablo y Lucas cuentan que el Señor dio gracias (*eukharistesas*), y Mateo lo dice para la fórmula del cáliz. Marcos menciona la alabanza y Mateo habla de ella en la fórmula del

pan. La traducción ordinaria: «Dándote gracias lo bendijo», no es, sin más, acertada, pues el original griego y latino (*eulogesos* y *benedixit*) sólo hablan primeramente de la alabanza a Dios que Cristo pronunció en este momento. Por esta palabra de alabanza santificó el pan y el vino y los llenó de la virtud de su gracia. Sin embargo, no bendijo en el sentido actual de la palabra, por ejemplo, con el signo de la cruz. Hoy apenas podemos imaginar otra bendición que la de la señal de la cruz. Así lo entiende también el ceremonial, al prescribir una cruz al pronunciar el *benedixit*. Cierto que en la palabra de alabanza del Dios hombre hay una virtud santificadora. Su palabra es bendición. Pero no necesitaba del gesto de un signo de la cruz. Así también la liturgia conoce todavía, en varias ocasiones, fórmulas de bendición con solas palabras santificantes, sin que hayan de acompañarse del signo de la cruz. Estas *eulogias*, estas *benedictiones* las hallamos varias veces diariamente en el breviario, por ejemplo, en la bendición del lector para las lecciones de maitines. Cristo santifica el pan y el vino por medio de la acción de gracias. Ahí vemos la virtud o fuerza de la alabanza divina. La acción de gracias y la alabanza santifican las cosas y renuevan el mundo. ¡De qué peculiar manera se corresponden los conceptos de acción de gracias y de gracia! Por la acción de gracias se devuelve la gracia. El agradecimiento es fuente de gracia. Toda la vida del Señor es un himno único y señero de acción de gracias y de alabanza al Padre. Esta vida de alabanza se concentra, como en un foco, en este momento en que ofrece [/259] al Padre en sacrificio su vida y su muerte: «Padre, te doy gracias y te alabo».

Alabar a Dios en la oración y, sobre todo, en la vida, cuyo centro precioso es el amargo sacrificio, es hacer que fluya la fuente de la gracia.

Fregit

Lo que por esta palabra se cuenta es la única acción de Jesús en la última cena que no se reproduce o imita en la misa inmediatamente, sino antes de la comunión.

Cristo hubo de realizar la fracción del pan con inusitada solemnidad, pues en este rito lo reconocen luego los discípulos de Emaús (*Lc* 24, 35). Pero en el cenáculo, por la fracción del pan, los apóstoles hubieron de recordar el milagro de la multiplicación de los panes. Porque también entonces les llamó la atención la solemne fracción del pan. Y hasta puede decirse que entonces el milagro consistió, según las palabras mismas de Jesús, en la fracción del pan: «...cuando partí los cinco panes para cinco mil personas... y siete panes para cuatro mil» (*Mc* 8, 19).

Fractio panis es el nombre de la santa misa en la edad apostólica (*Hch* 2,

42; 2, 46; 20, 7; *1Co* 10, 16). La fracción del pan era sin duda un rito llamativo y solemne, y él dio nombre a toda la acción santa.

¿Qué significa, pues, esta fracción del pan, que hasta tal punto se puso de relieve?

Podemos ver en ella un rito familiar. El padre rompe, para distribuirlo a sus hijos, el pan que les ha ganado con el trabajo de sus manos. Cristo, en la fracción del pan, se revela como padre de la nueva humanidad.

La fracción del pan es símbolo de unidad. Comer del mismo pan significa estar estrechamente unidos. Así entiende san Pablo este rito cuando escribe: «Un solo cuerpo somos muchos, todos los que participamos de un solo pan» (*1Co* 10, 17).

[/260] El rito de la fracción del pan entra así en las muchas alusiones a la Iglesia que descubrimos en el canon. pe este pan nace la Iglesia! La mirada del Señor no se dirige sólo hacia el cielo, sino que abarca a cada uno, y para cada uno rompe un trozo del pan del cielo, y, por muchos que vengan, todos quedan hartos, nadie se va vacío. Todos son vivificados con la vida de este pan vivo y vivificante.

Llevamos en nuestras manos el pan del que se nutre el único cuerpo místico. ¿A quién pudiéramos ya excluir de nuestro amor?

Dedit

¡Palabra cotidiana: dio! Sencillo es también el hecho que se narra. Con la sencillez de lo cotidiano, ofrece el Señor a sus discípulos el pan y el cáliz. ¡Ni un solo gesto teatral! ¡Ni una sola postura extraordinaria! Y, sin embargo, jamás se ha dado a los hombres nada tan extraordinario, nada tan sublime como este pan y este cáliz.

Cristo había solamente prometido que daría este pan: «El pan que yo os daré es mi carne» (*Jn* 6, 52). Con un don semejante se cerrará el tiempo presente: «Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida» (*Ap* 2,7). Y: «Al sediento le daré a beber del agua de la vida» (*Ap* 21, 6). El Señor puede dar porque a Él mismo se le ha dado. A Él ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra (*Mt* 28, 18). Todo se lo ha puesto el Padre en la mano (*Jn* 17, 2). Por eso este dar es de especie divina.

Cristo da el pan y el vino. Lo cual es posible porque supone otra donación: Él da su vida por rescate de muchos (*Mc* 10, 45); como buen pastor, da la vida por sus ovejas (*Jn* 10, 11). Puede darse por comida en el sacramento porque en la pasión se ha dado en sacrificio.

Dedit! Así responde el Hijo de Dios a nuestra petición: «El pan nuestro de cada día dánosle hoy».

[/261] ¿No debemos también dar nosotros, dar una y otra vez? Pero sólo podremos dar si hacemos que el Señor nos dé lo que nosotros damos, si antes nosotros nos damos al Señor,

Discipulis suis

Ante nuestros ojos está el reducido grupo del cenáculo. El Señor ofrece a sus discípulos el pan y el cáliz. Uno de los que le rodean lleva ya la traición en el pecho (*Jn* 13, 2). Otro le negará. Todos se escandalizarán en Él (*Mc* 14, 27). Todos le abandonarán y emprenderán la fuga (*Mt* 26, 56). Sólo uno se hallará al pie de la cruz. A estos discípulos les regala Jesús la eucaristía.

¿Acaso ha cambiado jamás la situación? ¿Quién puede decir, cuando se le ofrecen el pan y el cáliz, que es mejor que aquellos doce? Una mirada a los discípulos nos hace humildes y, a la vez, nos preserva de todo rigorismo montanista y jansenista respecto a los que reciben el pan y el cáliz.

El Señor ofrece a sus discípulos el misterio maravilloso. ¿Qué entienden ellos de ese misterio? De camino al monte de la Ascensión, aún le preguntan a Jesús sobre el restablecimiento del reino de Israel (*Hch* 1, 6). Tan menguadamente habían entendido la doctrina del Maestro acerca del reino de Dios. Apenas cabe imaginar que fuera mucho más clara su inteligencia del sacramento del pan y del vino, por más que hubieran precedido el gran discurso de la promesa y, acaso, otras instrucciones.

¿Es más profunda nuestra inteligencia? Cierto que la teología de la Iglesia nos da mucha luz que ha encendido el Espíritu de la sabiduría. Sin embargo, es muy poco lo que sabemos de este sacramento. La causa de esta ignorancia radica sin duda en la incomprensibilidad del misterio, pero también en nuestra propia negligencia. ¡Qué duramente juzgamos la ignorancia y cerrazón del pueblo! Pero así tendríamos que juzgarnos antes a nosotros mismos.

[/262] Jesús ofrece a sus discípulos el pan y el cáliz. Ellos lo han dejado todo y le han seguido (*Mt* 19, 27). Barca y redes, padre y familia, todo lo han abandonado por amor a Cristo (*Mt* 4, 22). Cada uno de ellos pudiera decir: «Señor, tú sabes que te amo» (*Jn* 21, 15). Sus corazones ardían cuando Él les hablaba (*Mc* 24, 32). Sus protestas de estar dispuestos a ir a la cárcel y a la muerte con el Maestro eran honradas, y así lo demostrarán más adelante entre crueles martirios.

Así vemos cómo desea el Señor a los hombres que reciben la eucaristía:

generosos, prontos para el sacrificio y, para emplear la palabra del rito bautismal, *spiritu ferventes* = «ardientes de espíritu».

¿Podemos pretender para nosotros ese carácter? El Señor nos lo da por medio de la eucaristía. Aquí, día tras día, nos vamos renovando (*2Co* 4, 16). Aquí recibimos la fuerza para ser verdaderos discípulos. Aquí se enciende el fuego que, conscientes de nuestra culpa, pero también de nosotros mismos, nos autoriza a decir: «Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo» (*Jn* 21, 17).

Manducate omnes... bibite omnes

Comer y beber... la diaria preocupación de los hombres, el fin único de muchos hombres terrenos. El Señor nos quiere librar de esta desmedida preocupación: «No penséis... qué comeremos o qué beberemos» (*Mt* 6, 31). En lugar de eso, el Señor nos pone ante los ojos una comida y una bebida espiritual (cf. *1Co* 10. 30): «el que comiere este pan vivirá eternamente» (*Jn* 6, 29); «el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna» (*Jn* 6, 55); «el que me come vive por mí» (*Jn* 6, 58); «el que bebiere del agua que yo le daré no tendrá sed jamás, antes bien, el agua que yo le daré se convertirá en una fuente que correrá hasta la vida eterna» (*Jn* 4, 13s). En adelante sólo hay para el hombre una preocupación justa, sólo hay una petición: «Señor, danos [/263] siempre este pan» (*Jn* 6, 34). Señor, dame de esta bebida para que no tenga más sed (cf. *Jn* 4, 15). Por esta comida y esta bebida, sí que debemos andar verdaderamente preocupados.

Comer y beber pueden servir de imagen de la miseria humana. El pan se convierte en pan del dolor (*S* 126, 2). El salmista se lamenta de tener que comer ceniza en vez de pan (*S* 101, 10). Las Lamentaciones se lamentan: «Hemos bebido el agua por dinero» (*Lm* 5, 4). A este grito de la miseria humana responde el grito de la bondad del Señor: «Comed y bebed». El grito de su amor resuena como antes su palabra: «El que tenga sed venga a mí» (*Jn* 7, 37). Suena como la invitación dirigida antaño al desalentado Elias: «Levántate y come» (*1R* 17, 7). Como el llamamiento del Señor mismo: «Venid a mí todos los que estáis cansados y vais cargados, que yo os aliviaré» (*Mt* 11, 28). Al comer y beber de la mesa de Dios, todo dolor se trueca en alegría. «Pan de los ángeles» se da aquí a los hombres (*S* 77, 25). «Pan del cielo» se les ofrece, y el cielo baja a la tierra (*Jn* 6, 31). La maldición contra nuestros primeros padres: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (*Gn* 3, 19), queda aquí, por lo menos en parte, conjurada.

Todos pueden venir. Los hombres dejan siempre algunos con hambre y sed. A despecho de todos los esfuerzos sociales, subsisten siempre diferencias, subsisten siempre la necesidad y la penuria. Pero aquí, en la mesa del Señor, se

da la verdadera igualdad. Todos quedan hartos.

«Comed y bebed». A esta invitación al banquete celeste hemos de responder nosotros, los invitados, con otro banquete: «Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber» (*Mt* 25, 35). Con el banquete del amor al prójimo que preparamos al Señor, le agradecemos el llamamiento al banquete de su amor.

[/264] *Corpus meum*

Las palabras del texto sagrado se van haciendo más poderosas, más sustanciales de fondo. Aun prescindiendo del prodigio de la transustanciación que opera la frase: *Hoc est enim corpus meum*, su mero tenor literal es muy digno de consideración.

Corpus meum... Esta palabra traza el círculo de la vida entera del Señor y comprende la encarnación, la muerte y la vida gloriosa.

Un cuerpo me has preparado, y he aquí que vengo a cumplir tu voluntad». Tal es la oblación, la oración de la mañana del Hijo de Dios en el momento de la encarnación (*Hb* 10, 5). Con los ojos de nuestra alma podemos contemplar este cuerpo, tal como descansa en Belén sobre los brazos de la más pura de las vírgenes. En el elocuente silencio de esta hora, nuestro corazón ha de exclamar jubiloso: *ave, verum corpus, natum de Maria Virgine* = «salve, cuerpo verdadero, nacido de María virgen». Éste es el cuerpo *cuius latus perforatum* = «cuyo costado fue perforado».

Con los ojos de nuestra alma podemos contemplarlo también en los brazos de María, en el seno de la Virgen dolorosa, desfigurado por la sangre y las heridas. José de Arimatea lo ha obtenido de Pilatos (*Jn* 19, 38). El reducido grupo de leales ha ungido este cuerpo, lo ha preparado para la sepultura y puéstolo por fin en el sepulcro (*Jn* 19, 40). Este cuerpo, cubierto de innumerables heridas, queda envuelto, por la sepultura, en la más oscura ignominia y humillación. En el sepulcro en que reposa el cuerpo, parece haber quedado enterrada toda esperanza. Hasta la postrera chispa de gloria mesiánica parece haberse extinguido.

Sin embargo, justamente en este cuerpo despedazado, desgarrado y sepultado se realiza el misterio incomprensible del tránsito, del paso a la gloria. Sobre este cuerpo justamente irradia ya el naciente sol de pascua. Cristo [/265] nos redime en su cuerpo carnal por la muerte (*Col* 1, 22), nos santifica por la oblación de su cuerpo (*Hb* 10, 10). Este cuerpo humano es el sacramento primero, en que se encierra toda nuestra salud. Cuando, en el siglo v, el monje tonto Eutiques se atrevió a negar la verdadera humanidad y verdadera corporeidad del Señor, toda

la Iglesia exclamó llena de dolor: «Destruyes la redención».

Corpus... Éste es el cuerpo de Cristo resucitado, el cuerpo de su gloria (*Flp* 3, 21). Federico de Spee ha cantado la gloria pascual del cuerpo del Señor: «El cuerpo es claro, claro como cristal, sus llagas son rubíes, el alma lo ilumina y lo pone limpio y puro como mil rayos de sol». Pudiera creerse que este himno se le ocurrió al poeta al inclinarse en la consagración y decir: *Hoc est corpus*... ¡Así también ha de volver! (cf. *Hch* 1, 11). Estas llagas, este rostro brillarán como el relámpago, de oriente a occidente, el día del juicio.

Por el misterio de este cuerpo atormentado y glorificado se nutre y vivifica el cuerpo místico del Señor. Para edificación del cuerpo de la Iglesia: *in œdificationem corporis Christi... Corporis Ecclesiœ*, podemos decir: *Hoc est corpus meum* (cf. *Ef* 4, 12; *Col* 1, 18).

Esta sola palabra, *corpus*, contiene ya en sí una anámnesis, una memoria del Señor que, en amplia perspectiva, domina los caminos que van, pasando por los tiempos, del pesebre al Calvario y al cielo. Esta sola palabra, *corpus*, está circundada de una corona, de un rosario de misterios del Señor y nos obliga a postrarnos de rodillas y exclamar: *Ave, verum Corpus! O Iesu dulcís! O Iesu pie! O Iesu, fili Dei et Mariæ!*

Calix sanguinis mei

De manera todavía más impresionante que la palabra *corpus*, nos habla la palabra *sanguis* de la pasión del Señor. En el huerto de los Olivos, al comienzo de la pasión, [/266] sudó como gotas de sangre que corrían al suelo (*Lc* 22, 44). Después del término cruel de la pasión, del corazón taladrado brotaron sangre y agua (*Jn* 19, 34). Le vemos como le contempló el profeta: vestido de ropas rojas –su vestido era como de los que pisan el lagar–, rociado por todas partes de sangre (*Is* 63, 2ss).

La sangre habla al Padre y al pueblo. En otro tiempo, el sumo sacerdote de la antigua alianza llevaba al sanctasanctórum del templo la sangre de una víctima para aplacar a Dios. Ahora Cristo, el sumo Sacerdote de la nueva alianza, se presenta ante el Padre y, en el vaso precioso de su cuerpo, en el cáliz de sus llagas, lleva su propia sangre y la ofrece al Padre por nuestra salud (cf. *Hb* 9, 12-14). En otro tiempo, al fundarse la antigua alianza, Moisés roció a todo el pueblo con la sangre de las víctimas. Ahora Cristo ofrece su propia preciosa sangre al nuevo pueblo de Dios como signo de alianza (cf. *Hb* 9, 19). ¡Se concluye la nueva y eterna alianza! Por eso también la palabra de la institución se amplía con la palabra de la carta a los hebreos: *æterni testamenti* = «sangre de la alianza

eterna» (*Hb* 13, 20). En otro tiempo se marcaron con la sangre del cordero pascual las puertas de los israelitas a fin de que éstos quedaran libres de las plagas. Ahora somos nosotros marcados y rescatados por la preciosa sangre del Cordero sin mácula (cf. *1P* 1, 19).

Por esta sangre hemos sido redimidos (*Ef* 1, 7; *Col* 1, 14). Por esta sangre fuimos lavados de nuestros pecados (*Ap* 1, 5). Por esta sangre se nos ha dado la paz (*Col* 1, 20). Por esta sangre nos hemos de nuevo acercado a Dios (*Ef* 2, 13). Así, esta palabra *sanguis* compendia el misterio inefable de nuestra redención por la cruz.

A la vista de las llagas sangrantes de Cristo flagelado, el odio gritó: «Su sangre caiga sobre nosotros» (*Mt* 27, 25). En la eucaristía, el amor nos convida: «Bebed, ésta es mi sangre. El que bebe mi sangre tiene la vida eterna». Por eso, a la vista del cáliz, podríamos nosotros exclamar, [/267] pero con la voz del ardiente amor: «Su sangre caiga sobre nosotros». E incluso, con mayor audacia: *Sanguis Christi, inebria me* = «sangre de Cristo, embriágame».

Mysterium fidei

Es una palabra enigmática. Se la ha querido explicar como un grito del diácono a la comunidad para que atendiera a la acción santa que se realizaba dentro de los velos del altar. Se la ha querido encuadrar gramaticalmente en la fórmula del Cáliz: *novi et æterni testamenti mysterium fidei* = «el misterio de fe del nuevo y eterno Testamento». Más clara parece la sencilla explicación de Jungmann: lo mismo que la alusión a las manos del Señor o al cáliz preclaro, esta palabra es también una adición de reverente exorno, un grito de estupor por el milagro del cáliz, inserto en el texto de la consagración.

Al parecer, la expresión está tomada de la carta primera a Timoteo: *Habentes mysterium fidei in conscientia pura* = «que guarden el misterio de la fe en conciencia limpia» (*1Tm* 3, 9). Puede, sin embargo, pensarse también en una reminiscencia de la palabra del Señor: *mysterium regni Dei* = «el misterio del reino de Dios», que se revela a los apóstoles (*Mc* 4, 11). Recordamos las palabras del apóstol san Pablo: *dispensatores mysteriorum Dei* as «administradores de los misterios de Dios» (*1Co* 4, 1), o *mysterium Christi* (*Ef* 3, 4; *Col* 4, 3; cf. *Col* 2, 2), o *mysterium Evangelii* (*Ef* 6, 19). De aquí resulta sin duda que el texto de la consagración quiere oponer a los misterios del viejo y siempre renaciente paganismo, al *mysterium iniquitatis* (*2T* 2, 7), el misterio de salud de la fe cristiana. Todos los misterios paganos son sólo sombra y embuste. El misterio, empero, de la verdadera fe opera la eterna alianza con Dios, una real

remisión de los pecados, una auténtica vida. ¿Cómo traducir *mysterium fidei*? No cabe más que un calco de las palabras. A veces *mysterium* se traslada [/268] en latín por *sacramentum*; pero sin duda *mysterium fidei* no se refiere sólo a la eucaristía, sino a la obra total de la redención. Notemos, en fin, que *fidei* no se refiere al acto de fe, sino al objeto de la fe. Así pudiera traducirse: «misterio de la redención».

Mysterium fidei! Un grito de estupor ante la riqueza del cáliz. Un soberbio grito que del santuario va a la gran Babilonia, que lleva igualmente en su frente la palabra *mysterium* (*Ap* 17, 5). El verdadero misterio de la verdadera fe y de la verdadera salud está aquí, en la sangre de Cristo. Este soberbio grito conserva aún su sentido. El nuevo paganismo ofrece otra vez misterios baratos, se anuncia el destino y el porvenir, se revela el más allá, se diviniza lo terreno, se rodea de culto y veneración religiosa a los héroes de la tierra. Sobre esta danza de Baal, la liturgia grita la palabra en que se encierra la sola salvación de los hombres, en que se asegura el destino y el más allá, se transfigura el más acá y se nos da verdadera vida: *Mysterium fidei!*

Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum

Palabras que respiran amor infinito. «Por vosotros», los que estáis cerca; «por muchos», por lejos que estén aún, se ofrece la pasión, el sacrificio, el sacramento. En este pro se percibe el latido de un corazón. Por eso tuvimos prisa en iniciar la consideración de este texto en contexto más amplio (v. p. 192).

En la eucaristía se cierra el anillo de la historia, que empezó con el pecado, con la rebelión de los primeros hombres contra el Creador. La historia continúa con siempre renovada rebelión. Ahora se inserta el rubí de la redención, del sacrificio redentor, y cierra el anillo. En este rubí se ofrece un dique a la fatal circulación de la culpa, en esta joya se quiebra el viejo conjuro. Por más que la historia vuelva a girar bajo el conjuro del [/269] pecado y otra vez se convierta en funesto anillo mágico, el rubí fulgente del sacrificio redentor vuelve a detener el curso circular y le da descanso en Dios.

«Sin efusión de sangre no hay perdón» (*Hb* 9, 22). Esta dura ley se cumple con liberalidad verdaderamente divina respecto al hombre extraviado. «Dios mismo viene y nos redime» (*Jn* 35, 4). El Dios hombre da su sangre por nosotros.

[/270] XVI. Las ceremonias de la consagración

El silencio

Durante muchos siglos el canon de la misa, y con é1 el texto de la consagración, fue cantado. Incluso sabemos cómo se cantaba. La rúbrica del primer *Ordo romanus*, de los siglos VII-VIII, dice sobre el prefacio del *exultet* que ha de cantarse como el canon. Así pues, el canon se cantaba en el tono ferial del prefacio y en ese tono resonaban también por la casa de Dios las palabras de la consagración.

Pero a mediados del siglo VIII es ya visible la tendencia al silencio. El *Ordo* de Juan Archicantor nota sobre el canto del canon que ha de ser tan suave, que sólo lo oigan los que rodean el altar. A fines del siglo VIII y comienzos del IX, el segundo *Ordo romanus* ordena al obispo que entre en el canon en silencio. Las actuales rúbricas del misal recalcan con frecuencia que el canon y la consagración han de rezarse *secreto*. Esta indicación es interpretada así por el párrafo 16 de las rúbricas generales: «Lo que ha de decirse *secreto* ha de pronunciarlo el celebrante de manera que se oiga a sí mismo, pero no le oigan los circunstantes».

¿Cuáles fueron los motivos de esta evolución? Probablemente el canto del canon exigía mucho esfuerzo, sobre todo al ampliarse más y más la oración eucarística. Aún hoy día el cantor del *exultet* nota el esfuerzo que le impone el largo texto. Pero más hubo de contribuir a esta evolución la reverencia al sacro acontecimiento [/271] que está velado en los textos del canon. Esta reverencia a la oración eucarística se encarece aún ahora a los neopresbitcros en los textos de la ordenación: *res… satis periculosa est*. Aviso que podemos traducir: «Se trata de asunto de grave responsabilidad». Por la recitación callada se creyó que se respondía más fácilmente a esta reverencia y a esta responsabilidad. Mas tampoco esta causa hubo de ser única. La conciencia del sacerdocio fue aumentando. Se cayó más y más en la cuenta de que, en la consagración, sólo el sacerdote asciende al monte santo de la cruz. El pueblo no puede ser testigo del diálogo sacerdotal con Dios, como el pueblo de Israel tampoco subió con Moisés al monte Sinaí.

¿Cabe lamentar esta evolución? Hay días festivos en que quisiéramos oír jubilosamente el canon y la consagración; por ejemplo, el jueves santo. Probablemente, también una comunidad que toma parte activa en la liturgia vería de nuevo el ideal en el canto del canon. Pero en esta cuestión sólo es decisivo lo que prescribe la Iglesia.

Nosotros no podemos ejecutar jamás a nuestro arbitrio la oración eucarística de la Iglesia, sino que debemos someternos sencillamente a la esposa de Cristo, que en estas palabras habla a Dios.

Por otra parte, el silencio en el santuario íntimo de la misa es una verdadera preciosidad. Ante todo, libra el sublime texto de toda insuficiencia de cantores inhábiles. El silencio en el altar es una exhortación al silencio de los fieles. El silencio externo invita a que calle el corazón. El silencio prepara el terreno a la invasión del júbilo celeste. El silencio abre a la voz del amor de Cristo, el oído que se ha cerrado al estrépito de las cosas terrenas.

Pero el silencio ha de ser verdadero silencio. En cualquier tonta película, en cualquier espectáculo, aun gente sin educación consigue no alentar de silencio. ¿No será también posible que, en la casa de Dios, durante el más sublime drama de la humanidad, florezca santo silencio? [/272] Pero no nos quejemos del pueblo. Empecemos por nosotros mismos. Cerremos ojos y oídos a lo cotidiano que alborota en nosotros. Aun cuando apenas podamos eludir la persecución de preocupaciones y distracciones, quede por lo menos en nuestra alma una profunda zona de silencio, en que Dios pueda hablar.

Si en el canon y en la consagración logramos estar verdaderamente en silencio, acontecerá algo milagroso: ¡cantaremos el canon! Lo cantaremos en aquel júbilo mudo, en el callado regocijo que sólo puede brotar del silencio de la más honda intimidad con Dios.

Imitación de Cristo

Las ceremonias del acto propiamente de consagración son sobremanera sencillas. Seguramente hay fieles que no las han notado en su vida.

Cuando el texto indica que Cristo tomó el pan o el cáliz en sus manos, el sacerdote toma igualmente el pan y el cáliz en sus manos y reproduce así un antiquísimo gesto de oblación, una primitiva costumbre ritual que Cristo realizó también en el cenáculo. El evangelio del cenáculo cuenta cómo Cristo levantó sus ojos al Padre, y la rúbrica le manda al sacerdote, representante de Cristo, que eleve los suyos al cielo. El texto santo nos habla de la acción de gracias de Jesús. Una inclinación de cabeza representa esta acción de gracias del Señor en el

ceremonial del sacerdote. A la palabra *benedixit* se hace la señal de la cruz. La ceremonia procede de una interpretación tardía del texto, que no entendió ya el sentido originario de *benedicere* = «alabar». En todo caso, vemos el amoroso empeño en hacer todo lo que el Señor hizo.

Profundamente inclinado, pronuncia luego el sacerdote las palabras de la consagración, sobre el pan primero, y luego sobre el cáliz. Esta profunda inclinación deja al sacerdote solo ante el pan y el cáliz... y ante el Señor.

[/273] Como el sumo sacerdote de la antigua alianza, entra totalmente solo en la sanctasanctórum del sacrificio eucarístico.

Imitamos a Cristo en los gestos rituales. ¿No nos hacemos culpables de una piadosa mentira (si así puede llamarse), si no imitamos a Cristo en nuestra vida? La imitación de Cristo en el ceremonial nos invita a la imitación de Cristo en la conducta. Entonces podría aplicársenos la palabra del apóstol san Pablo: «Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (*1Co* 4. 16).

La elevación

La investigación actual nos ha procurado nuevas noticias sobre el rito de la elevación de las sagradas especies después de la consagración. La elevación de la hostia es un desenvolvimiento del acto de tomar solemnemente las especies a la palabra *accepit*. Este antiquísimo rito era un gesto sacrificial, una oblación a Dios. Este rito fue tomando forma cada vez más llamativa: a la palabra *accepit*, el sacerdote no sólo tomaba la hostia en sus manos, sino que la levantaba en alto, y sobre el pan así levantado pronunciaba las palabras de la consagración.

Contra esta configuración del rito se opone una ordenación del obispo de París, Odón de Sully. En el canon 23 de los *Statuta Ecclesiæ Parisiensis*, dispone: «No deben elevar inmediatamente demasiado alto, sino aproximadamente hasta la altura del pecho, hasta haber dicho: *hoc est*... Luego elevarán de modo que pueda ser visto por todos». Un conocimiento teológico muy preciso se opone aquí a la indistinta manera de tratar el pan antes y después de la consagración. Sólo después de la consagración puede ser elevada la hostia.

Probablemente, Odón de Sully, que fue obispo de 1196 a 1208, no estuvo solo en sus esfuerzos. Ya en 1201 se conoce en Colonia una elevación de la hostia que se acompaña de toque de campana. Comoquiera, la ordenación [/274] de París se propaga rápidamente por toda la Iglesia. A mediados del siglo XIII es ya bien común. Sin embargo, es notable que sólo lentamente se impone la elevación del cáliz. El *Missale romanum* no la había introducido aún a comienzos del siglo XVI, y los cartujos no la conocen ni aun ahora.

De estos datos históricos resulta el sentido de este importante rito. Se trata, ante todo, de un gesto de oblación. Al modo que Cristo, como padre de familia en el reducido grupo de sus amigos, toma el pan en sus manos para ofrecerlo al Padre, así también el sacerdote, representante de Cristo, toma en sus manos el pan para levantarlo al Padre celestial. Los cánticos de la época de la Ilustración conocieron aún este sentido de la elevación de las sagradas especies. Así, el cántico de F. X. von Kohlbrenner canta, para después de la consagración: «Mira, Padre, desde el alto trono, mira propicio sobre el altar. Te ofrecemos en tu Hijo un sacrificio aceptable. Aún levanta Él la cruz por nuestro amor».

Nuestra callada oración, al elevar la hostia y el cáliz, puede ser también: «Mira, oh Padre, desde tu alto trono al rostro de tu Hijo amado». Podemos decir, con el salmo: «Mira, oh Dios, al rostro de tu ungido, mira al sacrificio de tu Hijo amado» (cf. *S* 83, 10).

Pero la elevación no es sólo un rito de oblación. Es también un gesto de ostensión: Se elevan las sagradas especies para mostrárselas al pueblo.

Aun cuando la evolución del primitivo gesto de oblación se inicia en la palabra *accepit*, su rápida propagación sólo se explica por el hecho de responder a una tendencia del tiempo. La comunión frecuente se perdió para el pueblo cristiano en la edad media. Se busca, pues, un «sustitutivo de la comunión!. Y se halla en la piadosa contemplación de las especies eucarísticas.

El hecho se funda en profundos datos psicológicos. El proceso psicofísico de la visión consiste en que un objeto del mundo exterior imprime su imagen en el ojo del hombre; esta imagen, por el camino del sistema nervioso [/275] y del cerebro, llega a conocimiento del espíritu humano, y el espíritu recibe en sí mismo la esencia del objeto. Es decir, que toda visión consiste en una unión del alma humana con la cosa vista. Se da, pues, efectivamente una especie de «comunión espiritual». Por eso hay algo grande en esta contemplación de las sagradas especies. Con ella se establece una verdadera unión con Dios, aunque se queda *in ordine intentionis*. En este sentido nos llama la atención que ni para la teología ni para la sagrada Escritura parece haber comparación más adecuada para la bienaventuranza del cielo que la comparación con el proceso de la visión. De ahí que la unión eterna con Dios se llame «visión beatífica». Ahora bien, la visión del Señor sacramentado ¿no será un preludio de aquella visión del cielo en que veremos a Dios tal como es?

La elevación clama al cielo: «Mira, ¡oh Padre!» Pero otro grito de la elevación penetra en nuestro oído: «Mírame». Es la voz de Cristo crucificado en su glorificación pascual: «Mira mis manos y pon tu dedo en mi costado» (*Jn* 20, 27). A esta voz sólo hay una respuesta: la misma que dio Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» (*Jn* 20, 28). Esta visión debiera traernos la misma felicidad que a los

apóstoles la primera aparición de Cristo resucitado: «Hemos visto al Señor» (*Jn* 20, 25). La misma felicidad con que María Magdalena exclamaba: «He visto al Señor» (*Jn* 20,18).

Cuando celebra el papa, no sólo eleva las sagradas especies en la forma ordinaria, sino que las muestra por todos lados. Se conserva así un uso de la edad media tardía, y por él se nos hace caer en la cuenta de que la elevación se dirige siempre a todo el orbe terrestre. A todo el mundo se dirige el grito: «Venid y ved». Es que la elevación de las especies eucarísticas tiene carácter triunfal. Como en su ascensión al cielo, el Señor, oculto bajo las especies sacramentales, se cierne sobre el altar y contempla a toda la humanidad que está postrada a sus pies. La elevación es un gesto de Cristo Rey.

[/276] El que se da cuenta de la íntima riqueza de este rito de la elevación de las especies eucarísticas después de la consagración no puede menos de realizarlo con mano temblorosas y júbilo del alma.

La adoración

Inseparablemente enlazada con la elevación va la adoración. El más antiguo rito de adoración hubo de ser el toque de la campana. En el año 1201 se conoce ya en Colonia, como cosa natural, un toque de campana a la elevación. El toque de campana es, efectivamente, la muestra de honor que se tributa al obispo y al príncipe cuando hacen su entrada. Hasta el día de hoy. en muchas partes, el toque de las campanas saluda y honra al Señor en el momento del evangelio. De ahí que en muchas partes gustan de señalar un lugar a la campana en el ámbito del altar, para que las toquen los acólitos y saludar así al Señor eucarístico. Por eso son de amar las campanas del coro que en tantas iglesias se conservan como supervivencia del pasado. Nuestras campanillas, a menudo de tan escasa sonoridad, son las sucesoras un poco degeneradas de estas campanas. En la consagración, la campana entona el más noble de sus cantos: «Venid, adoremos».

Un segundo rito de adoración es la repetida genuflexión del sacerdote y la postración de rodillas del pueblo. Todavía en el año 1219, el papa Honorio III sólo habla de una inclinación ante las sagradas especies. Durante mil doscientos años, éste parece haber sido el acto de adoración preferido ante la eucaristía. Con esta inclinación la adoraba también el sacerdote. Aún hoy, el ceremonial de la elevación antes de la comunión del viernes santo prescribe: *Facta reverentia usque ad terram* = «después de inclinarse hasta la tierra». De ahí podemos concluir que esta inclinación tenía 1a misma forma que la conocida reverencia, usual en el rito griego. Hacia fines [/277] del siglo XIII, la genuflexión sucede a la

inclinación como acto de adoración. Frecuentemente, el pueblo arrodilla al par que extiende brazos y manos al ciclo. Nuestra actual regulación de la adoración, cuidadosamente estilizada en cuatro genuflexiones, seguramente no se fijó hasta que el *Missale romanum* de san Pío V describió minuciosa y puntualmente el ceremonial de la misa.

Aún se añaden otros actos de adoración En 1201 se conoce ya un *veniam petere* a la elevación. Seguramente hemos de entender el *veniam petere* de darse golpes de pecho. En muchas partes, el silencio reverente se ha roto nuevamente por los cánticos. El pueblo no se pudo contener y prorrumpió en cantos al sublime sacramento. Nuestro conocido *Ave verum* se compuso para este momento. Aún hoy día se acostumbran en España esos cánticos. Aún hoy día nuestros devocionarios diocesanos contienen textos pan la adoración en voz baja del pueblo, pero que en otro tiempo eran rezados por toda la comunidad: «Yo te saludo, cuerpo santo... Yo te saludo. sangre preciosa...»

Probablemente, los tiempos por venir inventarán otras formas de adoración. Pero su fondo será siempre el mismo: la profunda humildad ante el Señor presente, una humildad que. sin palabras, grita al Señor: «Señor, sé propicio a mí. pecador» (*Lc* 18, 13). La adoración proclamará siempre, conmovida. la grandeza infinita de Dios. Siempre será anticipo de lo que, según las visiones del Apocalipsis, constituye la bienaventuranza eterna: «Cayeron sobre su rostro y adoraron al que vive para siempre» (*Ap* 3. 14). También la adoración al Cordero bajo las especies eucarísticas, lo mismo que la elevación, es una anticipación de la liturgia de la Jerusalén celestial.

[/279] Tercera parte
Ritos de entrada

Nos acercamos a Dios con peticiones y alabanzas

[/281] XVII. La solemne entrada

El introito

Historia y forma

Nos trasladamos a una basílica romana antigua. Se celebra una fiesta solemne, pero no es día de estación. La liturgia no se inicia con la magna procesión estacional, entre el canto de las letanías y las aclamaciones de *Kyries*. Sin embargo, se tiene una solemne entrada. Y ello, no sólo por ser día de fiesta, sino también, sencillamente, porque así lo exige la disposición material del ámbito litúrgico. Es que el *secretarium* antecedente de la actual sacristía, no está situado en la proximidad del altar, sino junto a la entrada de la basílica. Esta disposición se había conservado y se conserva aún en muchas partes, por ejemplo, en las iglesias románicas de Colonia, o por lo menos se reconoce aún el estado antiguo. Ahora bien, desde el *secretarium* se forma la procesión de entrada.

Esta procesión necesita de canto que la acompañe. Para ello se toma un salmo que se adapte a la festividad. Antes de que se fijaran exactamente los textos, el papa o el obispo, de acuerdo con el archicantor, escogía este salmo antes de la entrada. Ahora bien, el salmo se canta a la manera antifónica o alternante: dos coros alternan en el canto de los versículos. Una antífona da primero el tono del salmo; pero a la vez indica las ideas que han de acompañar el rezo del mismo.

Así avanza el cortejo festivo de los clérigos salmodiantes a través del templo, por entre las lilas del pueblo. Sin embargo, en los primeros siglos, la comunidad, [/282] sobre todo el grupo de los fervientes, de los monjes especialmente, hubo de unirse también espontáneamente al canto procesional. Todavía en la edad media hallamos la rúbrica de que el pueblo ha de acompañar el canto del *Gloria Patri* en el salmo del introito. Con frecuencia hubo también de suceder que el pueblo, conforme a la costumbre del canto responsorial, intercalara un determinado versículo temático en el canto coral de los salmos. Sin embargo, el introito tiende a convertirse más y más en puro canto coral y evoluciona hacia melismas cada vez más ricos y que sólo cantores ejercitados pueden dominar. Luego los melismas son apoyados y ampliados por tropos. Pero

todas estas adiciones de la alta edad media fueron suprimidas por san Pío V.

A esta exuberancia de melodías se opone la abreviación del texto. Originariamente se cantaba el salmo entero o, por lo menos, su mayor parte. En espacios menores no es menester tan largo canto procesional. Sobre todo fuera de Roma y a partir del siglo VIII, el salmo del introito se abrevia más y más, hasta que finalmente sólo queda un versículo. La antífona de este salmo, es decir, la primera parte del actual introito, queda aún ahora como inscripción e índice del contenido de un canto que ya no se entona o se entona sólo con un versículo. Esta antífona recibe ahora la preciosa configuración melódica que nos es familiar.

Llegado al altar, el sacerdote celebrante, después de adorar el Santísimo de la última misa celebrada y saludar el altar, hace señal de terminar con el *Gloria Patri* el salmo de entrada. Sin embargo, los días de penitencia se recuerdan usos más antiguos: se omite la alabanza a la Trinidad al final del salmo, alabanza que, en efecto, sólo se introdujo en el siglo IV. Más tarde se interpretará esta omisión como signo de duelo y se configurará así el introito de las misas de requiem. En realidad, la omisión del *Gloria Patri* no tiene nada que ver con la penitencia y el duelo; sin embargo, esta forma más seca y corta se adapta excelentemente al tiempo [/283] de pasión y a las misas de difuntos. Usos más antiguos se han conservado también en la vigilia pascual. Ésta carece de introito y guarda así la forma y práctica del remoto siglo en que no se conocía aún el canto del introito. Lo mismo sucede hasta nuestros días el sábado antes de Pentecostés.

La forma de entrada con canto del introito supone una basílica o algo semejante, un coro capaz, con gran número de clérigos, y una considerable procesión por un claustro, pórtico, nártex y basílica. En más modestas circunstancias de la misa presbiteral y de comunidades campesinas, semejante entrada festiva, con sus cantos, no tuvo primeramente razón de ser. Sin embargo, también aquí se va imponiendo más y más el introito. En los siglos VII-VIII se reza incluso en las misas privadas. Sin embargo, sigue siendo canto coral. Sólo en el siglo XIII empieza el celebrante a recitar adicionalmente el texto del introito con y después del coro.

Sólo la edad moderna se ha vuelto a ocupar en el introito. Las advertencias de la nueva edición del *Graduale romanum* dicen de nuevo claramente que ha de cantarse en la entrada propiamente dicha, mientras el sacerdote marcha al altar. Los textos de la nueva ordenación de la semana santa llaman de nuevo, consecuentemente, al primer verso «antífona al introito», con lo que enérgicamente se nos recomienda cantar no sólo uno, sino varios versículos del salmo del introito. Lo cual resulta incluso necesario, pues el nuevo rito prescribe la gran procesión por todo el templo. De esta manera, la entrada y el canto de entrada vuelven a recuperar su verdadera forma. Sin embargo, el introito sigue

siendo, aún ahora, un canto coral en que el pueblo está condenado al silencio. Valdría la pena pensar en formas que permitieran la intervención del pueblo. ¿No podría entonarse un versículo muy sencillo, en forma también sencilla, que el pueblo pudiera intercalar como aclamación suya en el canto del introito, por ejemplo, un *Ad te levavi animam meam* o un *Introibo ad altare Dei*? Así se hizo con gran éxito [/284] para la misa comunitaria, el Día de los católicos alemanes, en 1956.

Fondo

¿Qué se canta y reza en el salmo de la procesión de entrada? Lo primero que en ella resuena es la antífona. Los liturgistas antiguos dividían las antífonas del introito en regulares e irregulares. Las primeras se toman del propio salmo de entrada, como lo pide la antigua usanza; las segundas proceden de otras fuentes.

Nos llama la atención que las antífonas extrañas al salmo, que son tan frecuentes en las grandes festividades, están muchas veces tomadas a la epístola del día. *Gaudete*, canta el introito del tercer domingo de adviento, con la Epístola a los filipenses (4, 4-6). *Cum sanctificatus fuero* = «cuando hubiere sido glorificado», suena la voz de Dios el miércoles después del cuarto domingo de cuaresma, en el introito y en la lección de Ezequiel (36, 23-26). *Viri Galilæi*, empieza el introito de la ascensión de Cristo a los cielos, que emplea palabras del mensaje del ángel en la lección. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris*, cantan, acordes, la antífona del introito y el final de la epístola el sábado después de pentecostés (*Rm* 5, 5). La misma concordancia hallamos en las fiestas de san Juan Bautista y de los príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo. ¿En qué puede fundarse esta elección? Acaso se quiso establecer un paralelo con el evangelio, cuyas palabras se anticipan a menudo en los cánticos del gradual o del aleluya.

Así pues, el introito no sólo nos conduciría al altar sino también al ambón de la epístola. El introito se convierte en inscripción antifonal de la lección, en índice de materias de la epístola. Además, la lección de la palabra divina nos presta las palabras de la alabanza divina en nuestra entrada; pues rige el famoso principio de todo orar cristiano que formuló san Agustín: Dios mismo nos da las palabras con que hemos de orar.

Algunas veces se emplean textos extrabíblicos como [/285] antífona del introito. Versos del *Carmen paschale* de Sedulio, en honor de la madre de Dios, introducen en muchas fiestas de María el salmo del introito: *Salve, sancta Parens*. Hacia 592 compuso san Gregorio Magno el texto: *Gaudeamus omnes in Domino*, que dedicó a la fiesta de santa Águeda. Sin embargo, este verso se trasladó a varias otras fiestas, sobre todo a los días preferidos del pueblo, como son las fiestas titulares y patronales, por ejemplo, de santa Ana, natividad y

asunción de la Virgen, Todos los santos, etc. Más interesante es aún el texto extrabíblico que se emplea el domingo diecinueve después de pentecostés y el jueves después del tercer domingo de cuaresma, las dos veces en conexión con un recuerdo de los santos médicos Cosme y Damián: *Salus populi ego sum, dicit Dominus*. Si bien se dan varios pasajes semejantes, el texto no puede señalarse en la sagrada Escritura. Es un ejemplo magistral de un modo de orar saturado de Escritura, como tantas veces los hallamos en el misal romano.

Con frecuencia caracteriza el introito una magnífica comprensión de la situación o espíritu de la entrada. *Ecce, advenit Dominator Dominus* = «mirad que viene el Señor dominador», se canta en la fiesta de la epifanía, y, a la luz de este texto, nuestros ojos contemplan cómo el Señor hace su entrada para la celebración santa. *Introduxit vos Dominus* = «el Señor os ha introducido en una tierra que mana leche y miel», canta el lunes de pascua» y vemos cómo el Señor, como buen pastor, conduce a los bautizados a su reino y a su mesa. *Venite, benedicti* = «venid, benditos»: así resuena el canto del miércoles de pascua, y nuevamente contemplamos la marcha de los bautizados, guiados por Cristo, hacia la Jerusalén del templo de Dios.

Sin embargo, estos textos pulidos son minoría frente a los sencillos cantos de introito tomados de los salmos. Frecuentemente sólo rigen principios externos de elección. Los domingos después de pentecostés, del primero al diecisiete, representan sólo una marcha a través del [/286] salterio. Un salmo se sucede a otro para formar el introito; un salmo da varios cánticos de entrada, por otros se pasa de largo. Pero aquí justamente se ve cómo hay que entender estos salmos de entrada. Son himnos en loor de Cristo, que hace su entrada, con los bautizados, para la celebración del sacrificio. Tomemos al azar algunos ejemplos. *Dominus illuminatio mea* = «el Señor es mi luz y mi salud», clama el salmo 26 el cuarto domingo después de Pentecostés, y contempla lleno de confianza al rey que, del tumulto del mundo, lleva a su pueblo al altar. «El Señor es la fortaleza de su pueblo», canta el sexto domingo después de pentecostés el salmo 27, en anhelosa y segura esperanza de la salud que le viene del altar.

Intención

¡Cristo y su pueblo! Así pudiera resumirse la idea fundamental de los introitos. Cristo hace su entrada con los suyos en la Jerusalén celeste, cuya imagen es la casa de Dios en la tierra. Cristo nos conduce como a un preludio y a una prenda de la salud y la paz que hemos de hallar en el cielo. Invitados por los cánticos, ora de quejas, ora de júbilo, nos saca del trabajo y del desierto y nos lleva a la fuente de la gracia redentora y al banquete de la nueva alianza. Vamos a Dios. Dios nos espera, en su casa, sentado sobre un trono. Nosotros podemos

acercamos a Él porque es Cristo quien nos guía.

¿No es esta idea fundamental imagen de nuestra vida y aun de toda la obra de la redención? Nuestro canto irradia el gozo de saber que Cristo es nuestro camino, nuestra puerta para el Padre. Casi pudiéramos emplear la fórmula de Federico von Spee: «La llaga del costado, ¡oh hermosura!, es puerta para el cielo verdadera. Entra por ella, ¡oh cristiandad!, que ella nos abre la felicidad». Pudiera caracterizarse el fondo del introito con las palabras de san Pablo: «Gracias a Dios, que nos hace siempre triunfar en Cristo» (*2Co* 2, 14).

[/287] *Kyrie*

Historia

El origen de los *Kyries* en la misa es algo más complicado de lo que hasta ahora han supuesto las explicaciones corrientes. No procede únicamente del canto procesional los días de estación, como estamos acostumbrados a leer, sino también de un rito de abrir o iniciar la oración.

Cuando los días de estación se organizaba la procesión desde la iglesia de la *collecta* o reunión, generalmente san Adrián in Foro, hasta la iglesia estacional, se entonaban las letanías. Su fondo correspondía aproximadamente a la tercera parte de nuestras letanías de los santos, y a sus invocaciones respondía el pueblo invariablemente: *Kyrie, eleison*. Este grito o aclamación acompañaba también la entrada de la comunidad en la iglesia estacional y se convirtió de este modo en comienzo de la misa. Un recuerdo de ello ha quedado en la noche pascual, en que el canto de los *Kyries* de la letanía abre la misa, pasando del canto aclamatorio a las melodías corales.

Cuando no había culto estacional, la entrada se hacía de otra forma. El obispo y clero se reunían en el *secretarium*, junto a la entrada de la iglesia, y marchaban luego, cantando el salmo del introito, a través de la basílica, camino del altar. Terminado el salmo de entrada, el celebrante entonaba un *Kyrie*, y con él se iniciaba la oración. Aún ahora se hace lo mismo en varios pasajes del breviario y del ritual: una aclamación del *Kyrie* inicia la oración.

De estas dos formas de iniciar la oración resultó nuestro actual comienzo de la misa. Primeramente, en los días ordinarios, se combinó la forma de la liturgia estacional y la forma del simple culto basilical. Se cantaba un salmo de entrada y luego se entonaba un *Kyrie*, como correspondía a la apertura de la oración; pero se repetía varias veces, para imitar la liturgia estacional. San [/288] Gregorio Magno estilizó estas repeticiones del *Kyrie* en el número nueve, para lo cual le guió una de sus ideas favoritas: el recuerdo de los nueve coros de los ángeles.

Posteriormente, la edad media vio en este número nueve una alusión a la santísima Trinidad y entendió los *Kyries* como un himno trinitario: los tres primeros en honor del Padre, los tres segundos en honor del Hijo y los tres últimos en honor del Espíritu Santo.

El canto de los *Kyries* tiene juntamente más antiguas raíces extraeclesiásticas. Procede de las aclamaciones u ovaciones tributadas a un emperador, a un general, a un triunfador en sus brillantes marchas o desfiles de triunfo. Aquí es el *Kyrie* un canto regio o un himno de triunfo. Pero en estas jubilosas ovaciones se da a la vez por sobreentendida la súplica de que el señor que desfila abra su mano, se muestre generoso con la muchedumbre y sea benigno en sus actos de gobierno.

Aquí conviene recordar que el título de *Kyrios* era en la antigüedad el título de los emperadores. Corresponde literalmente al francés *Sire*, que también significa de suyo «Señor», pero, reservado al rey, hay que traducirlo por «Majestad». Este título de *Kyrios* se lo da la cristiandad a su Señor y Rey, Cristo. Así se proclama reino suyo y acepta la palabra del Señor mismo ante Pilato: «Sí, yo soy rey» (*Jn* 18, 37).

De manera casi natural, penetra el título imperial de *Kyrios* en terreno religioso y pasa a ser nombre de la divinidad.

En el culto al sol, gustaban sus adoradores saludarlo, al nacer, con el grito: *Kyrie, eleison.*. La cristiandad toma ese grito y lo dirige a Cristo con el orgullo y la conciencia de que Cristo es el verdadero sol. De ahí que la aclamación del *Kyrie* casi vale tanto como la alabanza: «Tú eres la luz verdadera».

Todavía es más importante advertir que con el título *Kyrios* se traduce, en el antiguo Testamento, el nombre sacrosanto de Yahvé. Así, entre las melodías de los *Kyries*, podemos oir resonar la confesión de santo Tomás [/289] apóstol, en la que san Juan quiso resumir su evangelio: «¡Señor mío y Dios mío!» (*Jn* 20, 28).

Función

De los datos históricos resulta que los *Kyries*, dentro de la estructura de la santa misa, desempeñan la función de abrir o iniciar el culto divino. Lo mismo que el introito, los *Kyries*, como oración, sirven también para acompañar la marcha hacia el altar. Son una continuación del *Introibo*.

Pero, particularmente, los Kyries representan una apertura de la oración. A la manera de un preludio, ellos abren la solemne deprecación, la *oratio* que, por mediación de Cristo, dirige la Iglesia al Dios presente. Este preludio anticipa en cierto modo los reverentes tratamientos que la oración dedica a la majestad de Dios. Es como el primer compás para los *Omnipotens, sempiteme, Deus*, que van a seguir.

Esta obertura se intensifica muy frecuentemente por medio del Gloria. Las aclamaciones del Gloria forman entonces una continuación y una aclaración de las de los *Kyries*. Por su fondo, los *Kyries* y el Gloria son inseparables.

Así pues, la iniciación del culto divino forma una unidad cerrada: entre alabanzas, nos acercamos al trono de Dios. Esta alabanza cantamos con palabras del salmo del introito, esta alabanza continuamos con las aclamaciones de los *Kyries*, festa alabanza intensificamos con el Gloria. Salmo, letanías e himno acompañan la marcha triunfal en que Cristo nos conduce ante el acatamiento del Padre.

Los *Kyries* exigen, pues, espíritu de alabanza. En el santuario interior de la misa, al renovarse realmente el sacrificio de la cruz, la alabanza a Dios forma también el preludio de todas las oraciones: *Gratias agamus Domino Deo nostro* = «demos gracias al Señor Dios nuestro». Y, conforme a ese preludio, el espíritu fundamental de los textos que siguen es siempre de alabanza a Dios: [/290] le ofrecemos un sacrificio de alabanzas, celebramos el banquete santo entro himnos de alabanza, Do modo semejante, ya desde su comienzo, la celebración litúrgica se abre por la alabanza a Dios. So trata, efectivamente» de la *eucharistia* de la gran acción do gracias por la que el hombre es nuevamente redimido do su ingratitud y maldición contra Dios. ¡Los *Kyries* son un *Gratias agamus* al comienzo do la misa!

Lo cual no quiere decir que huyamos do pasar por alto el carácter deprecatorio de los *Kyries*. Toda petición representa ya do suyo una alabanza, pues exalta la bondad de aquel a quien nos dirigimos. Por otra parte» toda alabanza pasa naturalmente a petición. Si en la alabanza ha de vibrar todo el hombre, tiene que reconocer que el alabado llena las esperanzas del hombre, que se inclina a la miseria y necesidades del hombre. Así también, de manera insensible, el canto de los *Kyries* pasa de los claros acordes en tono mayor de la alabanza a las íntimas melodías en tono menor de la súplica. Alabanza y petición forman un tejido inextricable: alabamos pidiendo y pedimos alabando.

Sentido y fondo

El origen de los Kyries nos lleva a la antigua procesión estacional. Allí, la comunidad parte de una iglesia pequeña –iglesia de reunión– a la iglesia estacional. Esta iglesia de reunión, la *collecta*, está situada en Roma, en el Foro, en medio de la vida y tráfago mundano, y hasta es el antiguo centro de este tráfago, pues ella fue el Concejo de la Roma pagana. Así pues, la procesión estacional representa el camino de la vida humana. Del tráfago terreno, de los afanes y tratos terrenos, marchamos por las calles de nuestro existir hacia la gran estación de término, a la Jerusalén celestial, al trono de la Majestad eterna, cuya

imagen es la casa de Dios en la tierra. Aún hoy día, nuestros *Kyries* están llenos de estos pensamientos. Ellos nos dicen que la celebración de la santa misa es una *summa*, una síntesis de nuestro humano [/291] existir: partiendo de mientra miseria terrena, nos dirigimos al altar y, del altar terreno, mientra existencia en llevada al altar de oro ante el acatamiento de la Majestad celeste. Los *Kyries* son, pues, un canto de peregrinos, un himno do romería. Sin embargo, no quieren sólo recordarnos dolorosamente que mientras estamos aquí ahajo somos peregrinos del Señor –*peregrinamur a Domino*–, sino que se levantan a himno gozoso de alabanza, porque esta peregrinación, siquiera bajo los velos del misterio, alcanza ya en la tierra la anhelada cumbre en el encuentro con Dios por la eucaristía.

De este modo los *Kyries*, como tantos otros pasos de la misa, nos dejan la impresión de lo que hemos llamado el autorretrato de la Iglesia. Aquí se nos revela como peregrina.

Pero a la vez la Iglesia se da ya aquí cuenta de la otra esfera de su ser: de su consumación en la Iglesia triunfante. San Gregorio Magno redujo, efectivamente, las aclamaciones de los *Kyries* al número de nueve, pensando en los nueve coros de los ángeles. Así pues, en los *Kyries* nos unimos al himno de alabanza de los coros angélicos. De los *Kyries*, el arco se tiende al *Sanctus*, que abre la íntima acción sacrificial con un himno de los ángeles. Así se describe a sí misma la Iglesia como heredera de la gloria, como Iglesia triunfante.

La observación del carácter triunfal de los *Kyries* nos lleva también a reconocer que con ellos entonamos un himno a Cristo Rey. El capitán que en la peregrinación terrena precede a los suyos enarbolando la gloriosa bandera de su cruz, es Cristo redentor, y a Él se dirigen nuestros gritos de peregrinos: «Alabanza a ti, Señor... escucha nuestras súplicas, oh Poderoso, condúcenos a la casa de tu Padre».

Tampoco considerando los *Kyries* como apertura de la oración dejan de revelarnos el mismo pensamiento de Cristo. Terminamos la oración con las importantes palabras: «Por Cristo nuestro Señor». De modo semejante, la iniciamos pidiendo a Cristo mediador, por las [/292] aclamaciones de los *Kyries*. que se digne tomar Él en sus manos nuestras oraciones y presentarlas ante la faz de su Padre.

Desde hace setecientos años, los expositores de los *Kyries* han preferido la interpretación trinitaria de este can to. Esta interpretación no corresponde a los orígenes históricos. Sin embargo, podemos muy bien aprovecharnos de ella sin abandonar la primaria interpretación cristológica. Dios ha brillado, en efecto, para nosotros en la faz de Cristo (*2Co* 4, 6). Al ver a Cristo, vemos al Padre (*Jn* 14, 9). Al mirar a su costado traspasado, recibimos el torrente de gracia del

Espíritu, que brota del corazón de Jesús. Así, al alabar y suplicar a Cristo con estas aclamaciones, tratemos juntamente de hundir nuestra mirada en las misteriosas profundidades, en el abismo del misterio de la Trinidad que se nos revela en Cristo y por Cristo.

Así pues, de los Kyries se tiende idealmente el arco de puente hacia la conclusión de la oración eucarística. a la gran doxología del canon: en Cristo, en la comunidad del Espíritu Santo, es decir, en la santa Iglesia, tributamos al Padre, cantamos al Dios trino alabanza y gloria, y esperamos que la vida de Dios trino se desborde sobre nuestra miseria terrena.

Gloria

Historia

Sentimos y designamos el gloria de la santa misa, por costumbre, como un himno de navidad. Así nos lo sugiere el comienzo mismo del himno, formado por las palabras que, según el relato de san Lucas (2, 14), cantaron los ángeles en las campiñas de Belén la noche de navidad. Y este sentimiento está confirmado por la historia. Hacia el 530, nos cuenta la crónica papal, o *Liber Pontificais*, cómo el papa Telésforo introdujo, en el siglo II, el gloria en la misa de la noche de navidad.

[/293] En realidad, el gloria merece más bien el nombre de himno pascual. A sí nos lo sugieren las rubricas actuales Mientras el resto del año se requiere un día festivo pan permitir el gloria, todos los días de la sacra pentecostés, es decir, los cincuenta días del tiempo pascual, están distinguidos con él.

Hasta qué punto sea el gloria un cántico pascual, nos lo demuestra también el rito de la noche de pascua: todas las campanas, más el órgano, han de realzar el gloria al entonarse en honor de Cristo resucitado. Asimismo, el gloria del jueves santo está festivamente enmarcado por el toque de órgano y campanas. Ello se funda en que con la misa del jueves santo empieza realmente en la Iglesia la celebración del *Passah* del Señor. Los santos sacramentos, en que se nos aplica la eficacia de la pasión y resurrección, son preparados por la consagración de los óleos y de la eucaristía. Además, los penitentes, después de cuarenta días de expiación» reciben la absolución y son nuevamente admitidos en las filas de los comulgantes. Por todo ello, ya el jueves santo resuena, con alegría de pascua, el himno pascual del gloria.

Históricamente, hallamos también en el sacramentario que lleva el nombre de san Gregorio Magno la indicación de que sólo por pascua ha de cantar el sacerdote el gloria. Cierto que en el mismo sacramentario se señalan para el

obispo otros días en que se canta el gloria: concretamente, los domingos y fiestas de los mártires. Así lo ordenó ya sin duda, mucho antes que Gregorio Magno, el papa Símmaco, que murió en 514. Sin embargo, pira los sacerdotes el gloria es un himno exclusivamente pascual. La primera ampliación del uso del gloria para el simple sacerdote es que pueda entonarlo en su primera misa. Todavía en el siglo XI se planteaba la cuestión de por qué el sacerdote no podía emplear el gloria ni siquiera en navidad. Sólo en el siglo XII se generalizó la regla actual de que el gloria se cante o rece en todas las fiestas, de cualquier clase que fueren. Justamente por el gloria se ha de poner de relieve el carácter pascual de [/294] las fiestas. Si se trata de fiestas del Señor, ellas marcan el camino del Señor hacia el misterio del *Passah* y jalonan las estaciones de su obra redentora, que culminará en la pascua. Si son fiestas de los santos, ellas muestran la virtud y eficacia de la redención y prueban cómo el hombre ha sido incorporado a la gloria de Cristo, su cabeza.

Así pues, en los primeros once siglos de la historia de la Iglesia el gloria apenas era conocido ni estimado sino como himno pascual.

También la historia del texto nos muestra el carácter pascual del gloria. Cierto que ya en las más antiguas redacciones es un himno a la Trinidad, un himno que glorifica al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Junto a la doxologia menor del *Gloria Patri*, el gloria es la doxología mayor. Aún hoy día distinguimos claramente la primera parte dirigida al Padre, que llega hasta las palabras: *Deus, Pater omnipotens*, y la segunda parte, cristológica, que empieza con las palabras: *Domine, Fili, unigenite*. Sin embargo, originariamente el gloria es un himno de la mañana que fue compuesto y pensado como un salmo, no para la misa, sino para el rezo de las horas y la oración diaria de los fieles. Es uno de los escasos residuos de la primavera lírica de la primitiva Iglesia. Ahora bien, en este himno de la mañana se cantaba a Cristo, sol de salud. En él resuena una jubilosa loa de la redención.

Aún son más profundas las raíces del gloria. El himno se enlaza con ceremonial oficial. Cuando un emperador entraba triunfante como general victorioso, su *via triumphalis* estaba cercada por grandes masas del pueblo, y unos a otros se sucedían los coros de los aclamantes. Continuamente se ovacionaba al vencedor con nuevos títulos honoríficos. Un eco de tales entradas o marchas triunfales se ha conservado en el gloria y en los Kyries. Aquí también resuenan continuamente nuevos gritos de júbilo y nuevos títulos honoríficos. Notemos sólo el grupo: «¡Te alabamos! ¡Te bendecimos! ¡Te adoramos! ¡Te glorificamos! ¡Te damos gracias!» Observemos la serie [/295] de títulos, cada uno de los cuales es una nueva aclamación, un nuevo coro: «Señor, rey, celeste, Dios,

Padre, omnipotente, Señor, unigénito, hijo». Si así leemos el texto, percibimos su carácter pascual y asistimos a la entrada triunfal del vencedor de pascua, del vencedor del Gólgota, de Cristo Rey.

Función.

Si, partiendo de esta visión, damos una ojeada al gloria dentro de la estructura de la santa misa, vemos la sublime y, no obstante, patente unidad de la apertura de nuestra celebración eucarística. En el introito resuena un salmo que, según la antigua piedad cristiana y su sentido del salterio, se dirige a Cristo, rey y redentor. La alabanza del Redentor en el introito se prosigue orgánicamente en los *Kyries*, gritos de oración y homenaje a Cristo exaltado y glorioso. El grito imperial de los *Kyries* se prosigue también orgánicamente en el gloria, himno en loor del rey victorioso del Calvario.

De este modo, la misa se abre con una múltiple loa a Cristo. Venimos a celebrar la representación del sacrificio de la cruz. Pero las llagas de Cristo crucificado brillan como rubíes, el cuerpo presente en el sacramento fulgura como cristal, sobre el cordero del sacrificio irradia la luz pascual y los esplendores de la gloria eterna. Efectivamente, la misa no es sólo representación viva del viernes santo, sino a par fiesta pascual o, por mejor decir, la misa es en el sentido propio de la palabra fiesta del *Passah* del Señor, representación de su tránsito de la pasión a la gloria, para llevarnos también a nosotros, por la cruz de la vida, a la gloria de la resurrección. Por eso dice tan bien que la misa se inicie entre tonos y espíritu de pascua. La misa es juntamente la comida pascual de la nueva alianza. Por eso le conviene un himno pascual al Señor, a cuyo lado vamos a sentarnos a la mesa, y que quiere ser Él mismo, nuestro alimento,

Juntamente con los *Kyries*, el gloria forma la voz con que la comunidad entona su alabanza. La misa de comunidad, [/296] el oficio coral popular y el «oficio alemán» han puesto, y siguen poniendo de manifiesto esta función comunitaria. El introito, como canto artístico, hace resonar la alabanza de labios de los cantores y en las formas artísticas del coro. Aquí entona la *schola* el tema de toda la celebración eucarística: *Gratias agamus*. Inmediatamente entra el pueblo y entona, en los *Kyries* y gloria, su canto de alabanza y acción de gracias. ¡Lástima que la polifonía desconozca esta función de comunidad y haga de los *Kyries* y gloria trozos de lucimiento del canto coral! El introito pertenece al coro y podría desenvolver las formas corales del canto polifónico. El gloria es de la comunidad.

En el gloria, la comunidad, al aclamar jubilosamente a Cristo triunfador, se revela a sí misma como *plebs sancta*, como regio pueblo de Dios que Cristo se ganó con su sangre, como reino de Cristo. Así, el gloria se convierte también en

autorretrato de la Iglesia.

Contenido

El texto del gloria es a par sencillo y sublime. En el texto reconocemos estar internamente justificado llamar al gloria «himno pascual» para iniciar la celebración del misterio del *Passah*. Cierto, no hemos de restringir demasiado históricamente el concepto de pascua. Hemos de ver la pascua como la fiesta de la redención que se opera por la pasión, muerte y resurrección del Señor. En este sentido, en cualquier fiesta podemos percibir ecos pascuales. Así, el gloria es un himno pascual, porque es un canto de júbilo por la redención. Pero entonces ya no nos sorprende que este himno pascual se adopte pan navidad y para las otras fiestas y conmemoraciones de los santos.

El gloria empieza con el programa de la redención que los ángeles anunciaron en Belén la noche de la natividad del Señor y que se realizó la noche de la resurrección. Por la muerte y resurrección de Cristo quedó restablecida la gloria de Dios y se dio la paz a los hombres. [/297] Todos los otros temas del gloria: la alabanza al Padre, el loor al Hijo, la acción de gracias y la deprecación, sólo a esta luz pascual alcanzan toda su plenitud. «Te damos gracias por tu grande gloria». La verdad de esta frase brilla sobre todo aplicada al Rey redentor. Pero las frases que señaladamente corresponden al fondo pascual del gloria son: «Señor Dios, cordero de Dios, hijo del Padre. Tú que quitas los pecados del mundo, compadécete de nosotros. Tú que quitas los pecados del mundo, recibe nuestra súplica. Tú que te sientas a la diestra del Padre, compadécete de nosotros». Aquí la Iglesia, en su canto y oración, dirige su mirada a los cielos. Con los ojos del vidente de Patmos contempla al Cordero que ha sido sacrificado, al Cordero que está ante el acatamiento del Padre para recoger en sus llagas toda tribulación del mundo y presentar al Creador toda la alabanza de la creación.

Ahora reconocemos el parentesco de las dos doxologías de la misa: el gloria y la estrofa final del canon. Ambas son trinitarias y cantan el misterio del Dios trino y uno. Pero, a la vez, ambas son cristológicas. El centro de las dos lo forma Cristo redentor –*victima et victor*, cordero y vencedor–, descrito en el gloria con palabras exaltadas; expuesto y levantado, en la conclusión del canon, en las especies eucarísticas. Ambos textos expresan el sentido profundo de la creación: la gloria de Dios, que se renueva por la nueva creación de la redención y adquiere eficacia cuando la redención se nos aplica en la eucaristía. Ambos textos hacen notar que esa gloria de Dios resuena desde la Iglesia. El canon nos lo significa por su expresión: *In unitate Spiritus Sancti*, que hemos interpretado como equivalente a la Iglesia, y el gloria nos lo representa por los cantos y

alabanzas de la comunidad. De este modo, ambos textos adquieren sentido eclesiológico. Como la celebración pascual de la Iglesia hace brillar todos los misterios de la fe, así, en estos textos pascuales de la misa, se concentra la muchedumbre de las verdades de la fe para anunciarnos [/298] en un canto de alabanza que aquí se celebra el *mysterium fidei*. *Passah Domini est!*

La oración

Función

Los grandes ritos de entrada alcanzan en la oración su punto culminante. Ya el nombre de este texto nos indica su alta dignidad. Oratio quiere propiamente decir «discurso». Hablamos solemnemente con Dios. Esta *oratio* quiere ser una alocución de saludo o, hablando en términos militares, un «aviso»: ante el Señor Dios está congregada su comunidad, su familia, para conmemorar su obra de redención y recibir nueva gracia de su conmemoración.

En el rito de la visita de una iglesia por el obispo se ve bien hasta qué punto es la oración un discurso de salutación. El supremo pastor empieza por dirigirse al altar y canta la oración del titular de la iglesia. Es d saludo al santo, al Señor protector de esta comunidad.

¿Quién pronuncia este discurso de salutación? El sacerdote toma la palabra como portavoz del pueblo que está congregado. Hasta ahora habían hablado los cantores que han ejecutado el introito y la comunidad que se ha expresado en la letanía de los *Kyries* y en el gloria. Ahora le toca al celebrante, obispo o presbítero, que preside la comunidad. Sin embargo, detrás de la voz del celebrante percibimos la de otro, la voz del verdadero orante: Cristo. Los varios cantos de entrada han ovacionado a Cristo Rey, que ha entrado con el pueblo en su casa. Ahora el Rey habla al Padre en favor de su pueblo. También en este momento el sacerdote es puramente órgano del sumo Sacerdote. Le presta su voz y sus palabras. Pero quien propiamente habla es Cristo.

De ahí que el sacerdote tome la postura o actitud de Cristo. Sus manos levantadas recuerdan las manos de Cristo, que Él levanta ante el trono del Padre, *ut Deo* [/299] *Patri nostræ pretia líbertatis ostenderet* = «para mostrar a Dios Padre el precio de nuestra libertad» (San Ambrosio, *Comm. in Luc* 10, 24; cf. oficio del martes de pascua).

Realmente, éste es punto culminante de los ritos de entrada de la misa. Se ve bien la trascendencia de este momento. *Hic porta cœli est* = aquí está la puerta del cielo». Aquí ha bajado el cielo a la tierra: el trono del Padre, el tabernáculo de su gloria, el altar de oro, los coros de triunfo, la entrada de Cristo, sumo

Sacerdote (cf. *Hb* 9. 11)... y ahora la palabra, que el mediador dirige a su Padre por nosotros. Aquí ha de sentir el celebrante que, de modo semejante que en la consagración, es mero instrumento de Cristo. El pueblo concelebrante se siente conmovido por la proximidad del verdadero sumo Sacerdote: Cristo. Estas ideas dan a la oración tal fuerza y vigor, que basta prestar oído a su fondo para que sea imposible rezarla precipitadamente.

Historia y rito

No hay mucho que decir sobre la historia de la oración de la misa; pero esto poco confirma la impresión de fuerza y energía que encierran estos textos. Como época de desenvolvimiento del núcleo principal de las oraciones de la misa, se pueden señalar los siglos III-VI. Cierto que los formularios posteriores, hasta la actualidad, han dado forma a textos propios. Sin embargo, entre las oraciones las hay que hubieron de ser ya pronunciadas por la Iglesia de los mártires. Sabemos que hay entre ellas algunas que estuvieron en labios del mayestático León I y de Gregorio Magno.

Hablamos a menudo la misma lengua que sonó en las basílicas romanas en tiempos del terror de las invasiones. Empleamos muchas veces las mismas palabras de los papas que enviaron a san Bonifacio a la evangelización de Germania. Claro que es difícil o imposible establecer en cada oración la época a que debe su origen, y mucho menos posible indicar quién la compuso, y eso aun cuando podamos observar en los sacramentarios su primera [/300] fijación por escrito. Este fondo histórico da a los textos santos su poderosa vitalidad, como verdes copas cimeras que se nutren de hondas raíces.

La historia de la forma de la oración nos dice que el *oremus* introductorio es una abreviación. La forma plena se ha conservado en varias ocasiones. Esta forma plena añade al *oremus*: *Flectamus genua* = «doblemos las rodillas»; y, tras una pausa en que todos los reunidos oran en silencio, se les dirige la invitación: *Levate* = «levantaos». Aun la forma plena se desfiguró hasta nuestros días, pues no observó la pausa para orar en silencio. La nueva ordenación de la semana santa ha restablecido aquí también lo recto. El concilio de Nicea había recomendado que durante el tiempo pascual no se rezara de rodillas. De ahí que se omitiera el grito de *Flectamus genua*, primero durante el tiempo pascual, luego los domingos y, finalmente, todos los días de fiestas, reservándose sólo para los días de penitencia. Pero no se omitió la pausa para la oración en silencio que ahora se iniciaba con el *oremus* y se acompañada de inclinación de cabeza. Esta inclinación de cabeza que ahora hace el celebrante a la palabra ore- mus es lo único que ha quedado de la antigua pausa y oración en silencio. Sin embargo, si esta inclinación se ejecuta digna y lentamente, surge otra vez, como de suyo, una

pausa que puede llenarse con oración callada. El escritor sueco Augusto Strindberg cuenta en sus *Leyendas*, de una visita a una iglesia de París: «El sacerdote no habla, pero su mano revolotea, con los graciosos movimientos de una mariposa, sobre un libro.» Puede estar esto muy graciosamente dicho, pero aquí se describe una degeneración que está, desde luego, muy extendida. La época presente, que es tan sensible para lo auténtico y lo verdadero, reclama de nuevo impetuosamente la forma auténtica: un *oremus* claramente pronunciado, un extender y juntar las manos bien visible, una inclinación de cabeza a la cruz, que lo sea de verdad» una breve pausa de silencio y, finalmente, la oración. [/301] No oiríamos la mitad de las protestas contra la actividad litúrgica si aprovecháramos los preciosos momentos de silencio que reclaman el fondo y la forma de la misa. Este fugaz y, no obstante, impresionante silencio después del *oremus* es también reclamado por el respeto debido al pueblo de Dios. Éste tiene, efectivamente, derecho a unir su oración personal, aunque informe, con la oración del sacerdote. Las manos del sacerdote, levantadas hacia el cielo, estarían vacías si no se llenaran de la alabanza y peticiones de los fieles. Nuestra Iglesia jerárquica es a la vez auténtica Iglesia democrática, porque conoce al regio pueblo de Dios. Por eso la liturgia galicana, vigente también en Alemania hasta Carlomagno, llamó a la oración *collecta*, es decir, oración de la reunión o del pueblo reunido. Sobre lo cual comenta Valafrido Estrabón: «Las llamamos *collectas* porque recogemos, es decir, encerramos sus necesarias peticiones en compendiosa brevedad». Este nombre se conservó a menudo. La explicación frecuentemente dada de *collecta*, que indicaría la oración dicha sobre la comunidad reunida en la *collecta*, es decir, en la iglesia de reunión para la procesión a la iglesia estacional, no puede ya mantenerse después de la exposición de Jungmann.

El profundo carácter democrático de la vida y oración de la Iglesia resalta también al reclamar la oración, en su conclusión, el Amen de la comunidad. Cierto que aquí puede bastar la representación del pueblo por medio del acólito. Sin embargo, una vez más el ansia impetuosa de autenticidad de nuestro tiempo exige que en la misa de comunidad toda la comunidad dé realmente su asentimiento por un fuerte amén a lo que el sacerdote y, por ministerio de éste, Cristo, sumo Sacerdote, acaban de pedir a Dios Padre.

Fondo y forma

La forma de la oración sigue leyes clásicas. Generalmente es trimembre. El primer miembro es una alocución o salutación a Dios. No se comprende debidamente [/302] esta alocución si se la explica simplemente como una *captatio benevolenti*. Lo que en realidad se intenta es alabar a Dios, pues la alabanza y la adoración son el primer homenaje que rendimos a Dios. La alabanza y adoración

son reclamadas por la majestad y bondad de Dios, ante quien estamos durante la santa misa. Este primer miembro de la oración hace a su vez resaltar dos partes. Primero, la salutación propiamente dicha, que delata la sobria concisión del romano, cuando dice sencillamente: *Deus* = «Dios». Indica, en cambio, orígenes galicanos cuando se inicia con los solemnes títulos: *Omnipotens, sempiterne, Deus,* que han de entenderse a modo de letanía, yuxtapuestos uno a otro: «Omnipotente (*Pantocrator*), sempiterno, Dios». Luego sigue la segunda parte, que es generalmente una *memoria*, una conmemoración; una oración de relativo menciona uno de los grandes hechos de salud llevados a cabo por Dios^ por ejemplo, el misterio de la fiesta. Esta ilación de relativo hay que entenderla en sentido causal. Habría que traducirla: «Pues tú...» En todo caso, la ilación de las ideas se turba sensiblemente cuando esta oración secundaria se convierte en absoluta o principal.

Junto se pone ordinariamente la sencilla súplica que forma frecuentemente el miembro más breve de la oración, un simple *quæsumus* = «te rogamos». A menudo se motiva la petición por la alusión a determinadas condiciones de la oración que nos infunden la confianza de ser oídos. En todo caso, está en estrecha relación con la salutación y el objeto, que sigue luego, de la petición. Por eso es muy de temer que una traducción que disuelve la oración en varias frases principales no corresponda en absoluto al fondo de la misma. La oración quiere decir: pues Dios es tan grande y bondadoso y ha llevado a cabo el hecho de salud que hoy celebramos, atendiendo a nuestra miseria, a nuestra fe o a otras condiciones, nos atrevemos a expresar esta o la otra súplica.

El tercer miembro está formado por el objeto de la petición. Aquí se piden cosas esenciales. Con las intenciones [/303] que la Iglesia presenta o expone en su oración, podría componerse una filosofía cristiana de la vida.

La abundancia de enseñanzas de las oraciones de la misa es tal, que su exposición rompería el marco de este libro. Por otra parte, son muchos los libros de meditación o las explicaciones litúrgicas que ayudan a aprovechar el fondo de las oraciones, si bien carecemos de una visión de conjunto sobre su riqueza teológica.

Si nos damos cuenta de la abundancia de ideas de las oraciones diarias de la misa, no podremos menos de sentir profunda gratitud por el decreto pontificio sobre la simplificación de las rúbricas que establece como caso normal la unicidad de la oración (que, sin embargo, rara vez se da). Esta solemne deprecación a Dios no tolera la multiplicidad, que procede sin duda de sentimiento galicano y no corresponde a la estructura de la misa romana ni a la energía del texto de la oración. Todas las oraciones terminan normalmente con la conclusión: *Per Dominum nostrum Iesum Christum.* Aquí se ve una vez más

claramente que quien en realidad se dirige al Padre en la oración es nuestro Señor y Mediador, Cristo Jesús. Pero este *per* no se refiere a una mediación lejana y del otro mundo, sino que quiere decir que Cristo está presente y que nosotros dirigimos nuestra palabra a Dios por medio de aquel que está en medio de nosotros, pues nosotros, en número muy superior a dos y a tres, estamos reunidos en su nombre. Casi nos atreveríamos a decir que Cristo, como mediador y portavoz de la comunidad reunida delante de Dios, es instrumento suyo para dirigirse al Padre. Él es, en efecto, la cabeza, y el cuerpo no puede hacer nada sin la virtud de la cabeza.

Per Christum. Toda la gloria y fuerza de la oración cristiana se revela en esta conclusión. En nuestra oración habla Cristo. Nosotros no sabemos cómo hemos de orar, pero Él nos envía su Espíritu, y en su Espíritu gritamos: «*Abba*, Padre» (*Rm* 8, 26). De este modo, nuestra petición lleva en sí misma la concesión, comoquiera [/304] que el Señor dice: «Yo sabía que tú siempre me escuchas» (*Jn* 11, 42). Y todo esto no son puras palabras, no es imaginación piadosa, sino plena realidad en la eucaristía. Aquí habla Él, corporalmente presente entre nosotros, al Padre.

En esta fórmula de conclusión, la oración se levanta en vuelo a los más altos misterios de la fe. Penetra con su mirada el misterio de la santísima Trinidad y contempla a nuestro Señor, sentado junto al Padre, y al Espíritu Santo en la incomprensible eternidad. Con la palabra *vivit* señala la fuente inagotable de este misterio: la plenitud de la vida trinitaria de Dios. Señala también la realeza de Cristo y tiende así el fuerte arco desde el salmo segundo: «siéntate a mi derecha» hasta la parusía: «Es menester que Él reine, hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies» (*1Co* 15, 25). El misterio de la Iglesia está aludido en la fórmula profunda: *In unitate Spiritus Sancti*, que varias veces hemos interpretado como perífrasis de la Iglesia, de la comunión que congrega el Espíritu Santo. ¡Qué audaz, qué soberbia palabra –palabra para ser meditada–, que el Señor vive y reina en su santa Iglesia! ¡Qué preludio paira el solemne amén que va a seguir, el amén de la Iglesia, de la comunidad congregada en el Espíritu Santo! ¡Qué confirmación de la invitación dirigida a la comunidad con el *oremus* del principio!

El vuelo de la conclusión de la oración se pierde en lo infinito: *Per omnia sæcula sculorum* = «por todos los eones de los eones». Ahora barruntamos lo que acontece en la santa misa, cuyos ritos de entrada culminan en la oración: la eternidad irrumpe en nuestra limitada temporalidad, la incomprensible calma en nuestra prisa, la santa grandeza de Dios en nuestra minúscula fealdad. La irrupción empieza ya ahora, al levantar Cristo la voz por nosotros, y se consumará al ofrecer por nosotros el sacrificio.

Oremus! Así escribimos encima de la oración. Hagámoslo así realmente: No leamos, no hablemos: ¡oremos!

[/305] XVIII. Las oraciones al pie del altar

Salmo gradual

Las oraciones al pie del altar no pertenecen a los textos preferidos de la misa. Otra cosa era en los primeros tiempos de la misa de comunidad, cuando las oraciones al pie del altar se rezaban con gran fervor y la misa se iniciaba con la recitación en común de casi todos los textos. Ahora, en cambio, han pasado a segundo término. En la misa de comunidad son, por lo general, cubiertas por un canto. La liturgia más solemne del año, la vigilia pascual, por consideraciones históricas, no les ha dado lugar alguno, y en la misa solemne su carácter secundario se pone de manifiesto por el hecho de ser recitadas en voz baja por el celebrante, mientras el coro hinche con sus melodías la casa de Dios.

En esta ordenación de la misa solemne se ve claramente cómo se formaron históricamente las oraciones al pie del altar. No hay que considerarlas, como en ocasiones, algo despectivamente, han dicho algunos comentadores de la misa, como oraciones de sacristía; en el *Confíteor* se ha conservado más bien la antigua salutación y adoración ante el altar y, en el salmo gradual, la oración de acceso del sacerdote, paralela a la oración de receso del *Benedicite*.

Originariamente, en el culto basilical de Roma era uso que el papa, con su clero, se dirigiera al altar desde el *secretarium,* situado cerca de la entrada, mientras el coro de cantores acompañaba la procesión con el canto del introito. En la época franca, se impone también aquí la [/306] ley estilística franca de que el celebrante recitara una breve oración para la acción santa de la entrada. Para ella se escoge el salmo *Iudica*.

Ya san Ambrosio (*De Sacr.* IV, 7) menciona este salmo como canto de entrada para pascua. Según sus palabras, lo cantaban los neófitos después del bautismo al dirigirse a celebrar la eucaristía. Como introito se ha conservado el salmo *Iudica* señaladamente el domingo de pasión, y precisamente porque había sido ya cantado por el coro podía omitirse su recitación en voz baja por el sacerdote. Así pues, la omisión del salmo en las oraciones al pie del altar durante el tiempo de pasión no es señal de tristeza, sino, como tantas veces, un residuo de usos más antiguos. Luego la misa de difuntos imitó este uso del tiempo de pasión.

El $almo de la oración gradual como oración de acceso del celebrante se consigna por vez primera en manuscritos del siglo IX. Pero hasta san Pío V, en su reforma de la liturgia, no fue universalmente obligatoria la actual forma de las oraciones al pie del aliar. En el período intermedio de la edad media se desarrollaron las más varias formas de esta oración de acceso, que se trasladó finalmente a las gradas del altar. El rito de les dominicos nos conserva hasta el presente la forma de esta oración gradual tal como se usó durante la edad media en la mayoría de las diócesis alemanas. El misal de Colonia trae la siguiente: *In nomine Patris... Adiutorium nostrum... Et introibo*. Luego sigue, introducido por el versículo *Confitemini Domino*, el *Confíteor* en su forma breve, que se usa aún hoy día entre los Frailes Predicadores luego el *Misereatur*, la oración *Exaudí, quæsmus, Domine, supplicum preces*, y finalmente la oración *Aufer a nobis quæsumus*, como actualmente.

Valor y naturaleza

Apenas, pues, si cabe conceder a las oraciones al pie del altar muy alta categoría entre los textos de la santa misa. Sin embargo, son oraciones preciosas, pues contienen [/307] la última preparación a la santa misa y ofrecen al sacerdote y al pueblo la última ocasión de recogerse y considerar la gran acción que aquí va a cumplirse. Con harta frecuencia, de camino para la casa de Dios, entre las forzosas advertencias en la sacristía, entre otras mil preocupaciones y atenciones, ni celebrante ni fíeles han podido tener unos instantes de calma hasta el momento antes de la sublime celebración. Ahora nos refugiamos en las gradas del altar mismo. Allí hacemos alto a fin de desprendernos de las cosas y volvernos a lo eterno. Mucho llevaríamos adelantado si supiéramos aprovechar bien por lo menos esta última pausa para la reflexión.

El valor de las oraciones al pie del altar hay que medirlo también por su propio fondo. Empieza así: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». La misa se inicia por un recuerdo del bautismo. También las horas canónicas, hasta la reforma de las rúbricas en 1955, se iniciaban a maitines y prima y se terminaban al final de completas por un recuerdo bautismal, por la recitación del padrenuestro y credo, oraciones clásicas del bautismo. La Iglesia orante dirige sus ojos, en la misa, del altar a la pila bautismal. Resuena, en efecto, la fórmula bautismal. Las palabras por que fuimos hechos hijos de Dios nos llevan a la mesa de la familia de Dios. Las palabras con que fuimos incorporados como miembros al cuerpo místico de Cristo nos llevan ahora a la sublime fiesta en que nos alimentaremos con el cuerpo eucarístico de Cristo: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.» En el nombre del Dios trino, en virtud de la vida que nos fue concebida en el bautismo, podemos atrevernos a

acercarnos al altar, donde, como Abraham bajo la encina de Mambré, nos sentaremos a la mesa con el Dios trino (*Gn* 18). El camino de la eucaristía pasa forzosamente por la puerta del bautismo.

A la vez nos signamos con la señal de la santa cruz que tantas veces fue trazada sobre nosotros durante el bautismo. Con ella confesamos al Señor crucificado y [/308] glorificado. En el bautismo nos bañó el torrente de agua que brotó del costado abierto; ahora, en la santa misa, nos ha de inundar el torrente de sangre que salió del corazón del Redentor. La cruz, presente en la misa, nos unirá con la plenitud de vida del Dios trino. Porque la cruz es el horizonte en que se tocan cielo y tierra, el punto tangencial en que el sol de la eternidad alcanza la calle fugitiva de la existencia terrena.

El mismo pensamiento expresa el versículo que forma como el centro ideológico del salmo gradual y es empleado como inscripción por la antífona: «Subiré al altar de Dios, del Dios que regocija mi juventud». En el bautismo se nos dio una nueva juventud, la juventud de la filiación divina. Allí nos hicimos *quasi modo geniti infantes*. Allí se nos otorgó la *sancta novitas* de la vida divina, después que el pecado había hecho envejecer al mundo. Tras estas palabras acaso está también la imagen del águila, cuya juventud Dios ha renovado (*S* 102, 5). Pero la alegría que ilumina nuestra juventud de hijos de Dios es la eucaristía, la recepción del Señor en la mesa santa. No es menester, pues, forjarnos no sabemos qué fantasías sobre esta palabra. Sólo es menester recordar nuestra filiación divina. Caigamos una vez más gozosamente en la cuenta de que «nos llamamos, y somos, hijos de Dios» (*Jn* 3, 1). Pero, juntamente, esta palabra encierra una seria pregunta que consideraremos más despacio al recitar el *Confíteor* de penitencia: ¿Sigue sin quiebra e íntegra en nosotros la gracia de nuestra filiación divina?

Ya por la evocación del bautismo ha adquirido el salmo gradual tinte pascual, y éste sube de punto por el conjunto del texto. El salmo es la oración de un hombre atribulado, probado por la lucha y el dolor. Pero esta tribulación se convierte, junto al altar, en pura confianza, alegría y júbilo. Estas palabras del salmo describen el *transitus Domini*, que constituye el verdadero meollo del misterio pascual, el paso de las tinieblas a la luz, de la cautividad a la redención. Este «tránsito» del misterio [/309] pascual se manifiesta en nosotros en el banquete pascual de la sagrada comunión.

Las breves palabras del salmo describen de manera excelente la situación del hombre –sacerdote y fieles– que sale de la vida diaria para acercarse al altar. Salimos «de entre una raza extraviada y corrompida» (*Flp* 2, 15). Por eso caminamos como desterrados, lejos del Señor (cf. *2Co* 5 s). Y, sobre eso, aún

tenemos que combatir, no contra la carne y la sangre, sino contra los poderes de las tinieblas, contra el maligno enemigo (cf. *Ef* 6, 12). Llevamos dentro de nosotros aquella profunda tristeza, el amargo dolor de que tantas veces desfallecemos en esta lucha. Léon Bloy nos parece decir muy acertadamente: «La mayor tristeza es no ser santos». Mas en este momento nos envía Dios su luz y su verdad. Así sucede en la misa. Su primera parte, la liturgia de la palabra divina, nos trae la luz del Señor que brilla en su palabra; la segunda parte nos da su verdad, su fidelidad, el amor y misericordia infinita del Señor en el misterio de la eucaristía. En la misa nos es dado subir a un monte más santo que Sión, entrar en un tabernáculo de Dios más augusto que el templo del antiguo Testamento. Por eso podemos verdaderamente alabar a Dios. El arpa de nuestro gozo puede resonar en su honor como un jubiloso *Exultet*, como un aleluia pascual. Con un canto pascual empieza la comida de pascua.

Así pues, el primer pensamiento de los textos de la misa es de alegría pascual. ¡Ojalá penetre en nosotros ese canto de gozo! ¡Ojalá borremos de nosotros todo mal humor y nos dejemos penetrar de este júbilo de pascua!

Confíteor

Los orígenes

Al empezar el solemne oficio de viernes santo, el sacerdote, con sus asistentes o ministros, se postra sobre el suelo ante el altar y así persevera unos momentos, tendido [/310] en tierra, orando en silencio. Cuando, en la colación de las órdenes mayores, han terminado los actos preparatorios, la exposición y exhortación sobre los deberes del nuevo orden, los candidatos se postran también sobre el suelo y así perseveran en silenciosa oración mientras sobre ellos se cantan las letanías de los santos. En la antigua forma del oficio de sábado santo ejecutábamos también la postración mayor, que iba unida con las letanías de los santos.

Aquí se hallan también los orígenes del *confíteor*. En otro tiempo, en todas las misas tenía lugar esta gran postración en silencio. Hoy día, el viernes santo nos parece un signo de duelo, pero en realidad es una muestra de rendida humildad. La majestad de Dios nos derriba al suelo, nos fuerza a la adoración que antiguamente se rendía a los reyes: la *proskynesis*. La inclinación profunda con que ahora nos doblamos ante el altar en el *confíteor* es más antigua que las palabras que entonces se pronuncian. En acción ritual, ella proclama que ante el poderoso Dios presente nosotros somos absolutamente pequeños y, como tales, no postramos sobre el polvo. Una vez más vemos que este acto de humilde adoración se armoniza maravillosamente con los cantos de gloria y alabanza que, en la misa

solemne, resuenan a la vez con el introito y los *Kyries*.

En el siglo VIII se señala un tema para esta oración en silencio: el celebrante, durante la postración, ha de orar por sus pecados y los de su pueblo. Todavía es decisiva la idea de oración. Porque la majestad de Dios no sólo nos obliga a reconocer nuestra condición de seres creados, sino que nos hace sobre todo sentir la bajeza de nuestra culpa.

La costumbre franca estableció la rigurosa ley estilística de que a toda acción de culto había de acompañar una breve oración. Así, ya en el siglo IX hallamos indicadas las fórmulas con que el celebrante ha de expresar estas humildes peticiones de perdón de sus culpas y las del pueblo. De ellas, hacia el siglo XI, se forma el [/311] *confíteor*. Y se forma según el patrón de la confesión que ya dos siglos antes se hallaba en el rezo de las horas: a prima, antes de la distribución del trabajo para el día, se confesaban las culpas de negligencia en los trabajos del día anterior; a completas se confesaban las faltas cometidas durante el día que terminaba. Las dos veces, esta confesión de las propias faltas, en las horas canónicas, se hacía en diálogo de vecino a vecino. Cada uno confesaba sus faltas al que tenía a su lado y le pedía la absolución. Así se practica aún ahora en el estricto oficio pontifical: los canónigos intercambian dos a dos el *confíteor*. Lo cual es cumplir literalmente la exhortación de la carta de Santiago: «Confesad unos a otros vuestros pecados» (*St* 5, 16).

Al principio, el *confíteor* tenía poco más o menos la forma breve que, tomada de los misales diocesanos de la edad media, conserva aún hoy día el rito de los dominicos. Falta todavía la construcción paralela. Después de nombrar a Dios y a los santos, se confiesa la culpa y se pide oración. Así termina el *confíteor*. Sólo desde la reforma del misal por san Pío V se prescribió la forma actual.

Inteligencia

Para entender, pues, el *confiteor* hay que tener cuenta su forma dialogada. Las dos partes que internen en la celebración de la eucaristía, sacerdote y pueblo, intercambian la confesión de sus pecados: el sacerdote confiesa su culpa a sus ministros y a la comunidad, y ésta contesta con la confesión de las suyas. El destinatario, pues, del *confíteor* es el hermano en Cristo.

Por esta reciprocidad fraterna adquiere el *confíteor* una nueva y conmovedora nota. Este acto de adoración y humildad delante de Dios se convierte ahora también en acto de caridad y humildad para con el prójimo. Aquí se ve una vez más la inseparable trabazón del amor a Dios y al prójimo. Nuestra humildad delante de Dio reclama también nuestra humillación ante los hombres. [/312] Nuestra culpa ante Dios tiene siempre repercusión social. No hay nunca en el

pecado una mera relación individual a Dios. Siempre alcanza nuestra culpa a la comunidad, a la Iglesia, al hermano; aparte que la mayoría de nuestras faltas lo son de caridad para con el prójimo. ¡Qué importante sería realizar con íntima disposición esta función social del *confíteor*!

Así pues, ya al comienzo de la misa, a los primeros pasos hacia el altar, hallamos el mismo pensamiento que hemos de ver con toda claridad en las oraciones y ceremonias de paz antes de la comunión: el pensamiento de que no podemos acercarnos al altar sin reconciliarnos antes con nuestros hermanos (*Mt* 5, 24). Si tomáramos en serio el *confíteor*, una diferencia entre el párroco y su coadjutor, entre el sacerdote y el pueblo, entre ve ciño y vecino no podría durar más que... hasta el *confíteor* de la misa siguiente.

Otro aspecto del *confíteor* se abre a nuestra consideración, aspecto sobre el que llamó por vez primera la atención J. Könn en su explicación de la misa: el *confíteor* supone una situación judicial. El texto de esta oración hace lo mismo que el *communicantes* del canon: el cielo se abre. Nos vemos ante el acatamiento de Dios omnipotente. A su lado vemos a los santos que se sientan con Él para juzgar. Allí contemplamos a la siempre virgen María, madre de Dios, cuya humildad, cuyo rendimiento a la voluntad de Dios, cuya pureza y fidelidad confunden nuestra soberbia, infidelidad e impureza. Allí se yergue el arcángel Miguel, cuya intrepidez por la causa y gloria de Dios es un reproche a nuestra tibieza. Vemos a Juan Bautista, cuyo rigor es un baldón para nuestra molicie. Allí están los príncipes de los apóstoles, cuyo amor a Cristo hasta la muerte avergüenza nuestra frialdad en la caridad. Tras esta vista de la santidad del cielo, sólo podemos balbucir que hemos pecado mucho por pensamiento, palabra y obra. Luego ya no nos queda sino rogar a los santos, asesores del tribunal de Dios, aquellos cuya grandeza y santidad ha puesto al descubierto [/313] y confundido nuestra miseria, que intercedan por nosotros ante el Señor Dios nuestro. Sigue la sentencia bajo el signo de la cruz. Es sentencia de misericordia : «¡Indulgencia, absolución y remisión...!»

Esta visión dramática del *confíteor* nos obliga a hacer, ante la grandeza de Dios y de sus santos, un examen de conciencia que casi es más penetrante que la mirada a la lista de pecados en un «espejo de la confesión»; nos obliga a confesar nuestras culpas de manera más viva que todas las protestas de temor y amor en los «actos de contrición». El *confíteor* es tan discreto y tan humilde, que bien podemos calificarlo como el más bello acto de contrición.

Sin embargo, todos estos dolorosos recuerdos de nuestra culpa sólo sirven de contrapunto a la gran melodía única del comienzo de la misa: la adoración de la majestad y santidad divina. El *confíteor* inicia ya, de manera muy íntima, el gran himno angélico: *sanctus*, santo es el Señor de los ejércitos.

Misereatur – Indulgentiam

En tiempos pasados

...orare pro me ad Dominum Deum nostrum. Con esta petición se ha cerrado el *confíteor*, con esta petición se ha vuelto el celebrante hacia sus asistentes y los asistentes al celebrante. La petición es inmediatamente escuchada con la súplica que sigue: *Misereatur*, «que el Señor omnipotente se compadezca de vosotros, os perdone los pecados y os conduzca a la vida eterna».

Este *misereatur* es tan antiguo como el *confíteor* mismo, y ha pasado por las mismas transformaciones que él; transformaciones, sin embargo, que han pasado de formas más ricas a formas más sencillas. Cuando el padre santo, o el obispo en su nombre, imparte la bendición apostólica, se emplea aún una de esas formas más antiguas y más ricas del *misereatur*.

[/314] Luego dice el sacerdote solo: «Indulgencia, absolución y remisión de vuestros pecados os conceda el Dios omnipotente y misericordioso». Este texto tiene un gran pasado, como que es un antecedente de la actual fórmula de absolución en la administración del sacramento de la penitencia. De ahí surge la cuestión de si antiguamente se quería dar, de hecho, con esta fórmula una verdadera absolución al comienzo de la misa. De hecho, esta interpretación puede afirmarse claramente en la temprana edad media. Hasta se dan casos en que se intercalaba en el *confíteor* una confesión regular. Hemos de tener, efectivamente, en cuenta que las concepciones teológicas sobre las fórmulas de la penitencia sólo en la alta escolástica hallaron su último esclarecimiento. Aún hoy día hemos de ver en el *Indulgentiam* un sacramental, una súplica eficaz de la Iglesia para el perdón de nuestros pecados.

Al *Indulgentiam* se traza la señal mayor de la cruz, que procede de la antigua imposición de las manos, rito inseparable de la penitencia. A la absolución siguen algunos versículos que hallamos también en las horas canónicas junto a las oraciones para impetrar perdón. En su evolución histórica, se ligaron a las oraciones de acceso y, consiguientemente, con el salmo *Iudica*, lo mismo que con la oración *Aufer a nobis*, que sigue. El gozo que respiran tras la absolución parece como una acción de gracias y confirmación de la misma.

Una de las más antiguas piezas entre estas oraciones al pie del altar es el *Aufer a nobis*. Procede del rito de la consagración de la iglesia. Allí la reza el obispo antes de entrar en la capilla de las reliquias. La palabra «sanctasanctórum» hace pensar en la capilla del Laterano así llamada, la más rica de todas las capillas de reliquias, y pudiera sospecharse que este texto se ha tomado de la liturgia papal palatina, lo mismo que la oración de san Lorenzo entre las que se rezan al retirarse del altar. Esta oración, con su texto peculiar, tiende

como es puente entre la humilde súplica de absolución y la gozosa entrada en el santuario del altar.

[/315] En la actualidad

Los múltiples breves textos entre el *confíteor* y el introito quedan recubiertos en la misa solemne por el canto del coro, con lo que se convierten en un murmullo apenas inteligible. En la misa privada se recitan con tanta prisa y precipitación, que no sólo se atenta a la plenitud de su sentido espiritual, sino al mero sentido externo y forma de las palabras. En cambio, en la llamada misa de comunidad ampliada se rezan a coro en voz alta y con tanta solemnidad, que llegan a superar la solemnidad del introito. Una posible reforma futura de la misa podrá seguramente poner la mano en estos textos. Sin embargo, nosotros podemos detenernos a meditar sobre ellos. También ellos son expresión de lo que la Iglesia siente, al acercarse al altar, y lo que ella propone a nuestra meditación y sentimiento. Si es cierto que en relación con el conjunto de la misa representan estos textos menor valor todavía, tomados en sí mismos, ofrecen preciosas bellezas. Se nos ocurre una comparación. Un artista del gótico tardío levanta un costoso retablo en una antigua basílica. El restaurador inteligente se verá forzado a retirar el retablo; sin embargo, la preciosidad de cada una de las figuras le determinará a guardarlas amorosamente en otra parte y a darles acaso mayor realce. De semejante manera, observemos nosotros solícitamente estos santos textos y su íntimo fondo como la más inmediata preparación a la santa misa. Dediquémosles, en su recitación, toda nuestra atención y cuidado.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de estas múltiples oraciones y sentencias? El salmo gradual y el *confíteor* nos han evocado el santo bautismo. Ahora, en los textos que les siguen, podemos ver un recuerdo del sacramento de la penitencia.

Esta conexión se nos puso de manifiesto en las anteriores comprobaciones históricas. De ahí que podamos plantearnos con seguridad la pregunta: ¿Cómo nos confesamos [/316] en presencia del Dios santo, cómo nos habemos respecto al sacramento de la penitencia?

Se sabe que muchos santos que esperaron días, semanas y meses después de su ordenación, antes de atreverse a celebrar su primera misa. Pudieran acumularse ejemplos para mostrar con qué solicitud se preparaban pera la celebración eucarística. Esta solicitud nos la sugiere ya la exhortación del obispo en la propia ordenación sacerdotal: *Quoniam res quam tractaturi estis satis periculosa est* = «la función que se os encomienda está llena de responsabilidad»... Hoy sabemos de nuevo estimar vivamente la gracia santificante. Sabemos con toda precisión el momento en que es necesario el sacramento de la penitencia. ¿Pero no se pierde así muchas veces algo de aquella

reverente solicitud que nos sugieren las oraciones de la Iglesia y las costumbres de otros tiempos? El cuidado de la pureza extrema debiera impelernos a seguir fielmente las exhortaciones de la Iglesia sobre la confesión frecuente.

Cierto que el pecado venial se perdona también fuera de la confesión. ¿Pero no habrá que aplicar también al pecado venial la doctrina de que todo pecado tiene una repercusión social? También nuestros pecados veniales hieren a la Iglesia, afectan a nuestros hermanos, aun cuando permanezcan en el más secreto recinto de nuestra alma. El hecho de someterlos al poder de las llaves de la Iglesia expía precisamente este aspecto social de la culpa.

Los textos entre el *Iudica* y el introito nos hablan de la caridad fraterna. Pedimos perdón a nuestros hermanos, y el hermano contesta al hermano, el sacerdote a sus ministros, el pueblo a su pastor con la deprecación del *Misereatur*, implorando el perdón.

La súplica de la Iglesia en la oración del *Indulgentiam*, que hemos dicho es un sacramental, opera en nosotros la indulgencia, perdón y remisión de nuestros pecados por la virtud de la cruz, cuyo misterio nos disponemos a celebrar. La imposición de las manos, que ha [/317] pasado a ser signo de la cruz, nos asegura que el Señor crucificado, por la súplica de la Iglesia, nos impondrá su mano para decirnos: «Ten confianza, tus pecados quedan perdonados». Condición, sin embargo, de este perdón es nuestro propio espíritu de contrición. Para excitarlo, no tenemos sino atender a lo que estos breves textos nos ponen en la boca y asimilárnoslo íntimamente por profundo y fervoroso arrepentimiento.

[/318] XIX. Los actos menores de salutación

Beso del altar

San Agustín describe una vez, en un sermón, un milagro acontecido en la iglesia al comienzo de la santa misa: «Besaba yo el altar y saludaba al pueblo...» Por estas palabras vemos que el beso del altar, después de las oraciones graduales, es una antigua ceremonia para iniciar la misa.

Con este beso saludamos al altar. Pero el altar simboliza a Cristo. Más aún: Cristo mismo es nuestro verdadero altar; por eso el altar de piedra representa a Cristo, es un signo de Cristo. Y por eso también el beso del altar es un saludo a Cristo.

Esta idea se aclara todavía por el rito de la liturgia pontifical. Allí, después del altar, el obispo besa también el evangelio, que significa, en efecto, otra presencia de Cristo. En la edad media se besaba también en muchos casos un crucifijo. El obispo lo hace así todavía en la solemne visita de una iglesia. La solemne reverencia que tiene lugar al comienzo de la misa mayor papal no parece tener otro sentido que saludar a Cristo presente en el pontífice.

Puede muy bien decirse que el hombre moderno no entiende ya rectamente el beso, pues con demasiada frecuencia se desliza hacia el terreno de la sensualidad. Pero en tiempos pasados, y sin duda también ahora en muchos países y latitudes, el beso sabía y sabe expresar un amor reverente, aquel reverente amor que respira el famoso relato sobre Orígenes: su padre, el mártir Leónidas, [/319] adoró, con un beso sobre el pecho del niño, al Espíritu Santo que por la gracia del bautismo habitaba en él.

No es posible realizar el beso del altar y el saludo a Cristo sin acordarnos de otro beso, como fervorosamente lo recordaba la edad media, tan enamorada de la alegoría. Es aquel beso que cuentan los evangelistas como con un grito de espanto: el beso del traidor Judas. Ya en los tratos de la tradición se dice: «Aquel a quien yo besare...» Luego se nos cuenta la ejecución: «...y le besó». Finalmente, oímos el reproche del Señor: «...con un beso entregas al Hijo del hombre» (*Mt* 26, 48 49; *Lc* 22, 48). Realmente, aun visto de modo puramente humano, estas palabras son de un dramatismo como acaso no haya otro parejo. Su recuerdo ha

de hacer de nuestro beso al altar, al comienzo de la representación del sacrificio de la cruz, un beso, sobre todo, del más íntimo amor y reverencia y de despertar en nosotros la ardiente protesta: ¡Jamás como Judas...!

Todavía podemos evocar otro beso: el de la pecadora innominada que besó y ungió los pies del Señor durante la comida en casa del fariseo (*Lc* 7, 37-50). Justamente acabamos de rezar el *confíteor*. Ahora, con este beso al altar, nos arrodillamos junto a la pecadora para adorar como pecadores los pies del Señor. No puede en modo alguno alcanzarnos a nosotros el reproche del Señor al fariseo: «...¡no me diste el beso!» (*Lc* 7, 45). Pero ¡cuántas veces es este beso tan rápido, tan falto de reverencia y atención, tan frío, que el Señor pudiera con razón repetirnos : «No me has dado el beso»!

Adoración de las reliquias

Al saludar con el beso el altar, se reza esta oración: «Rogámoste, Señor, por los merecimientos de tus santos, cuyas reliquias aquí reposan, y de todos los santos, que te dignes perdonarme todos mis pecados». De este modo, el saludo al altar se convierte en saludo a los santos.

[/320] En la consagración de la iglesia, son llevadas en solemne procesión a la casa de Dios reliquias de santos para ser depositadas y encerradas en sepulcro ungido sobre la mesa del altar. Ningún altar debiera ser menos que aquellos sacrosantos altares que, en las grandes basílicas, se levantan encima de las confesiones, criptas y sepulcros de los santos. Todo altar debiera construirse sobre los cuerpos de los santos. Si el altar nos indica la presencia de Cristo, que es, juntamente, nuestro sacerdote, victima y altar, las reliquias de los santos sobre el altar nos recuerdan que también ellos están presentes, al lado de Cristo, en esta maravillosa celebración. Con Cristo se sientan ahora a la mesa, como en su vida mortal se sentaron por lo menos los apóstoles y discípulos y como, según promesa de Cristo mismo, se sientan en la gloria del cielo (*Lc* 22, 30). Mas, si contemplamos el altar como trono del Señor, por la estrecha unión de este treno con los santos, evocaremos la otra promesa del Señor mismo de que los santos se sentarán sobre tronos al lado de su rey y señor (*Lc* 22, 30). Cuando Cristo viene, aparece siempre *in splendoribus sanctorum*. El canon, con sus solemnes palabras y oraciones, nos llama la atención sobre esta relación entre Cristo y sus santos. La iglesia y el altar nos la recuerdan por su orientación.

Nos acercamos al altar. Es el centro de toda la vida de la Iglesia, su corazón. Pero no se concibe la Iglesia sin la comunión entre sus miembros militantes y los triunfantes. Esta proximidad de la Iglesia triunfante no sólo está simbolizada, sino

también realizada por las reliquias de los santos. De este modo se representa la identidad espiritual de nuestro altar terreno con el altar de la eternidad, ante el cual están los santos en el cielo.

Por esta asociación de ideas, el beso reverente con que saludamos al altar y a Cristo se convierte también en ósculo de paz a los santos. Llenos de santo orgullo, confesamos que pertenecemos a su comunión.

Aún podemos seguir meditando. ¿No nos interpretan las reliquias de los santos sobre el altar el sacrificio mismo [/321] que estamos celebrando? Las reliquias que han de encerrarse en el altar han de ser, en efecto, reliquias de mártires. Los que dieron testimonio del Señor por su sangre entendieron bien lo que la representación del sacrificio del Señor exige de los cristianos. Para ellos, la palabra paulina: *Christo confixus sum cruci* (*Ga* 2, 19), no fue pura fórmula piadosa, sino objeto de su vida y dicha de su muerte. Al sacrificio de Cristo añadieron su propio sacrificio. ¿No quieren así recordarnos que la misma tarea nos incumbe a nosotros, en esta hora de la celebración eucarística? *¡Hostia ad hostiam!* Tal es el grito que parece salir de estos minúsculos sepulcros de los mártires sobre el altar.

Nos damos perfectamente cuenta de cuán escasamente alienta en nosotros ese espíritu de sacrificio. Pero los santos cuyas reliquias aquí reposan nos consuelan. Ellos nos dicen que del altar tomó principio todo testimonio del Señor: *martyrium sumpsit omne principium* (jueves después del tercer domingo de cuaresma). La misteriosa comida que se nos sirve desde el altar nos dará también a nosotros la fuerza para todo sacrificio, para todo testimonio del Señor. Si comemos del pan de este altar, nos acontecerá lo mismo que al profeta Elías. Por esta comida nos sentiremos fortalecidos para caminar por el desierto hasta el monte Horeb (*1R* 19, 8), nos sentiremos fortalecidos para todo sacrificio.

Así, parécenos como si nuestro beso de saludo fuera respondido por los santos, y el beso de su bienaventurada comunión nos consagrara para el sacrificio por el Señor y nos anunciara qué plenitud de fuerza para el sacrificio mana del Señor y de su altar.

Mucho se afirma que el culto católico de los santos es culto a los héroes; mucho se le reprocha ser un atentado al *soli Deo honor et gloria*. Frente a todo eso se levanta la voz de Pablo en este momento de la celebración eucarística: «Sois conciudadanos de los santos» (*Ef* 2,19). Se levanta nuestra fe en la comunión de los santos.

[/322] *Incensación del altar*

La solemne salutación del altar tiene su culminación en la incensación.

Así. al comienzo del culto divino, acontece algo semejante a !o que aconteciera a la venida del Hijo de Dios a la tierra. Entonces los magos de oriente trajeron también, entre sus dones regios, el incienso (*Mt* 2, 12). Algo senderaste también a la unción de Betania, cuando toda la casa se llenó del buen olor del perfume derramado sobre el Señor (*Jn* 12, 3).

Así pues, la incensación del altar representa un nuevo saludo al Señor, presente en el altar, que lo simboliza. Después de las humildes y contritas oraciones al pie del altar, después de besado éste con íntimo amor, el incienso hace del saludo un regio homenaje.

Pero a la vez el incienso prosigue el tema del *confíteor*. El incienso, en efecto, es purificador. A la manera que purifica el ambiente de todo miasma infecto, así invita al hombre a limpiar su alma de todo lo que el rito bautismal comprende con la palabra «pestilencia de la concupiscencia mala».

Además, el incienso, al comienzo de la misa, quiere sencillamente decir; el Señor está aquí. Quiere contarnos lo que sucedió en el tabernáculo de la alianza del antiguo pueblo de Dios y en el templo de Salomón. Allí descendió el Señor en una nube luminosa y llenó toda la casa de Dios (*2Cro* 7, 1 s).

Finalmente, el incienso es figura de otro incienso, de otro perfume precioso. Es figura nuestra. «Somos buen olor de Cristo», dice san Pablo (*2Co* 2, 14). El rito de la ordenación exhorta al candidato al sacerdocio: «El buen olor de vuestra vida sea refrigerio de la Iglesia de Cristo» (*Pontif. Rom., De ord. Presb.*, Admonitio).

[/323] *Dominus vobiscum*

Cuando un monaguillo, llevado del instinto de imitación, quiere empezar a «jugar a misa», seguramente será el *Dominus vobiscum* de su párroco lo primero que sabrá imitan Cuando un no católico habla de los extraños ritos de los católicos, seguramente también será el *Dominus vobiscum*, tan sorprendente en su texto como en su gesto, lo primero que le salta a los ojos. ¿Qué significa esta palabra?

El *Dominus vobiscum* es un saludo del sacerdote a la congregación de los fieles. Los ritos hasta aquí practicados han sido saludos al Señor presente: el saludo de contrición a la santidad de Dios en las oraciones graduales, el saludo de alegría con las palabras del salmo del introito, los gritos de triunfo de los *kyries* y el gloria y, finalmente, el saludo, por el beso, del altar, y el acto de adoración por la incensación. Ahora se saluda también al pueblo, a la congregación cristiana de la Iglesia.

También esta salutación a la comunidad es un saludo al Señor. La comunidad es su pueblo, su familia, la heredad que Él se adquirió al precio de su sangre, el cuerpo, cuya cabeza es Él. También la comunidad de los fieles representa una forma de la presencia del Señor. De ahí que le corresponda el saludo, como a la cruz, como al altar, como al libro de los evangelios. Este saludo ha de estar inspirado por la reverencia al Señor y al misterio de su cuerpo místico. Aquí se ve bien uno de los fundamentos de todo celo pastoral, de todo trabajo apostólico por las almas: Sabemos que en la comunidad hallamos al Señor.

El saludo se dirige a la comunidad. Así se pone de manifiesto que ésta es parte ordinaria, con el sacerdote, en la celebración eucarística. Cierto que no se le ha concedido el poder sacerdotal de consagrar ni el sacramento del orden. Sin embargo, la comunidad participa a su [/324] modo del sumo sacerdocio de Cristo, Ningún sacrificio puede ser celebrado sin la participación del pueblo, que ha de estar al menos representado por el ministro del altar o acólito (Can. 813, 3; *Mediator Dei*, n° 119, versión oficial española). El saludo quiere reconocer esta participación y apelar a ella. Es como una mano tendida que quiere asir la mano del compañero y emprender con él el camino y la obra comunes. Este saludo contiene, pues, una secreta condenación de toda ambición clerical, que sólo ve en el pueblo un objeto de su poder, por muy bondadoso que a éste se suponga.

Una vez más las palabras de la liturgia, cuando quieren dirigirse a Dios y alabarle, proceden de la sagrada Escritura, de la palabra de Dios. Así, también aquí, el saludo a la comunidad está tomado de los libros sagrados. Con la palabra inspirada, saludamos al pueblo de Dios. *Dominus vobiscum* es el saludo con que Booz se dirige a sus segadores en el campo (*Rt* 2, 4). De modo semejante saluda el ángel a Gedeón: *Dominus tecum* (*Jc* 6, 16). El profeta Azarías saluda al piadoso rey Asá con estas palabras: «El Señor está con vosotros porque vosotros estuvisteis con Él» (*2Cro* 15, 2). Asi, una vez más, en el saludo al pueblo de Dios del nuevo Testamento, se concentran la costumbre y la historia del pueblo de Dios de la antigua alianza y forman el umbral del sacrificio de la nueva.

Al final de su segunda epístola, san Pablo saluda a la Iglesia de los tesalonicenses con estas palabras: «El Señor sea con todos vosotros» (*2T* 3, 16). Toda la intimidad y calor personal de este saludo se pone de manifiesto en la observación que sigue: «Éste es el saludo de mí mano; Pablo. Ésta es mi firma en toda carta. Así escribo, La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros». Tal es el espíritu, tal es el calor y amabilidad personal que ha de animar también el saludo del sacerdote al pueblo durante la celebración eucaristía. Las amplificaciones paulinas «con todos vosotros» y «la gracia de nuestro Señor Jesucristo» indican bien el fondo [/325] de ideas que ha de llenar el saludo

sacerdotal. En este caso; el *Dominus vobiscum* puede ser como la firma, la letra del celebrante que delate su relación íntima con la comunidad! «Así escribo». ¡Ojalá en esta firma y letra del sacerdote no se vea nunca un saludo frío, oficial, teatral ni irreflexivo, sino un saludo penetrado de la gracia de Dios!

Pero, sobre todo, percibimos aquí, al comienzo de la santa misa, como un eco del más bello saludo de la historia de nuestra salud: el saludo del ángel a la Virgen en la anunciación. El arcángel Gabriel saluda a María: *Dominus tecum* (*Lc* 1, 28). El saludo del ángel inaugura el evangelio y la salud de la humanidad caída. De modo totalmente semejante, el saludo del sacerdote inaugura la buena nueva y la comunicación de la vida por la venida del Redentor en la eucaristía. El lugar del arcángel lo ocupa el sacerdote, el de María la Iglesia, como María ocupó al pie de la cruz el de la Iglesia. La Iglesia lleva rasgos de María, pues también ella, en la hora de la eucaristía, puede concebir al Señor. En esta comparación se descubre bien toda la dignidad de este saludo y toda la gloria de la Iglesia. Pero se descubre también la misión y dignidad del sacerdote: Si puede dirigir el saludo del ángel, algo también del resplandor del ángel ha de brillar en el rostro de su alma.

El saludo del *Dominus vobiscum* contiene una bendición: El Señor sea con vosotros. Pero a la vez significa la afirmación de un hecho: El Señor está con vosotros. El texto latino se presta a la doble interpretación, y este doble sentido convendría dejar abierto en la versión: «El Señor con vosotros».

Con la afirmación de que el Señor está con la comunidad se evoca la palabra del Maestro: «Dondequiera se reunieren dos o más en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (*Mt* 18, 20). Y la otra: «Mirad que yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo» (*Mt* 28, 20). Aquí se ve claro que el *Dominus vobiscum* prosigue la línea cristológica del comienzo de la misa. El [/326] salmo del introito, cristológicamente entendido, las aclamaciones al Kyrios Cristo y a Cristo Rey de la gloria son completadas por la afirmación, por la proclamación de que el Señor aclamado por la comunidad está en medio de ella, ha aparecido realmente entre su pueblo, Así, el *Dominus vobiscum* adquiere una maravillosa proximidad al *Dominus est* del apóstol Juan la mañana de pascua, cuando el Señor apareció entre la bruma de la costa (*Jn* 21, 7).

El fondo cristológico del *Dominus vobiscum* está confirmado por el saludo paralelo de la misa episcopal: *pax vobiscum* = «la paz con vosotros». Esta fórmula proviene de Egipto y, pasando por España y los francos, llegó a la liturgia episcopal de Roma. Después del canto navideño de paz con que se abre el gloria penetra también en nuestros oídos el saludo pascual de paz del Señor (*Jn* 20. 19 26). Luego puede muy bien continuarse calladamente este saludo pascual de Cristo resucitado, como el Señor mismo lo continuó delante del incrédulo

Tomas: «Trae tu mano y métela en mi costado» (*Jn* 20, 17). Porque en la celebración eucarística se abre, en efecto, el corazón del Redentor y en él podemos meter nuestras manos, meternos a nosotros mismos.

El saludo pascual de Cristo resucitado nos sugiere otra asociación de ideas. La tarde del domingo de pascua. Jesús prosigue su saludo de paz con estas palabras: «Recibid el Espíritu Santo» (*Jn* 20, 22). Por eso, al *Dominus vobiscum* puede muy bien pensarse en el Espíritu Santo. San Pablo nos enseña que sólo por virtud del Espíritu Santo, que Cristo nos envía, podemos gritar: «*Abba*, Padre» (*Rm* 8, 15; *Ga* 4, 6). Dice además el apóstol que «nadie puede decir: El Señor Jesús, sino por obra del Espíritu Santo» (*1Co* 12, 3). En la oración que va a seguir invocaremos al Padre por medio de Cristo. Pan ello nos desea el sacerdote la gracia del Espíritu Santo, de quien procede toda capacidad para orar. Pero, a la vez, este deseo es una afirmación de que el Señor, el Espíritu Santo está en nosotros, por habérsenos dado en [/327] el bautismo y en la confirmación, para conducirnos ahora a la cúspide de nuestro ser de cristianos, a la oración y a la gran acción de gracias al Padre por Cristo.

De este modo, el *Dominus vobiscum* se convierte en apertura do la oración. El *Oremus* es preludiado y juntamente interpretado por el sustancioso *Dominus vobiscum*. El recuerdo de la dignidad do la Iglesia, del amor de Cristo y de la gracia del Espíritu Santo forman los escalones que nos elevan hasta la oración. De la misma manera, el saludo del *Dominus vobiscum* forma la apertura de las otras solemnes oraciones de la celebración eucarística. Él introduce la venida del Señor en el evangelio. En otro tiempo estaba al principio de la gran oración de intercesión, y sigue aún como apertura de la oración sobre la oblata. Así las ideas arriba expuestas son como una inscripción sobre nuestro *Suscipe*. El *Dominus vobiscum* abre el canon y se convierte en obertura del gran himno de acción de gracias y de la oblación del sacrificio del Señor. Aún resuena una vez más para inscribir y cerrar la oración final Pero aquí, al final de la misa, ya sólo brilla con el esplendor de la alegría: el Señor está con vosotros y con vosotros va ahora que, saliendo de la casa de Dios, tenéis que andar los caminos de la vida.

El gesto que acompaña el Dominus vobiscum

El saludo al pueblo va acompañado de un gesto sencillo y, a par, extraño. Sólo desde la alta edad media se impuso la actual forma estilizada de este gesto. Esta forma resultaba naturalmente de la posición inicial de las manos que, según uso germánico, se tenían juntas. Originariamente, el extender las manos no fue, sin duda, otra cosa que el gesto retórico que se hacía espontáneamente para subrayar

o recalcar palabras importantes. Era tal vez el mismo gesto de entrega o invitación con que tan frecuentemente vemos representada la [/328] figura del Señor. Pero acaso haya que tener presente otra posible interpretación de este rito. ¿No será el principio de un abrazo, como un saludo de paz, que no se dirige a un particular, sino a la comunidad entera? Si el gesto de los brazos extendidos se interpreta como saludo de paz, como abrazo iniciado, entonces se percibe bien cuán preciosamente se completan la palabra y el gesto, entonces nos damos cuenta del respeto a la comunidad y del amor de Cristo que ya comprobábamos en las palabras.

El saludo al pueblo se inicia generalmente por el beso al altar. No se trata del importante y solemne beso con que al principio de la misa saludábamos al altar como a símbolo de Cristo y lugar de su presencia, ni del otro con que al final nos despedimos de Él. Más bien se trata en este beso del altar de una práctica que sólo fue corriente desde la alta edad media e interpretada desde un principio simbólicamente: el saludo que el sacerdote envía a la comunidad, lo va él a tomar del altar, es decir, de Cristo, y sólo entonces se lo dirige. O bien, antes del saludo a la comunidad terrena, se venera con el beso del altar las reliquias de los santos dentro del ara, es decir, se saluda a la Iglesia triunfante.

Et cum spiritu tuo

Dominus vobiscum! Así saluda el sacerdote a la comunidad reunida para la celebración de los santos misterios. La comunidad le responde: *Et cum spiritu tuo*.

Es realmente el contrasaludo de la comunidad, y es una sustitución bien pobre que sólo el monaguillo, en representación de los reunidos, responda al saludo del sacerdote. Este grito de tan profundo sentido, tan poderoso y saturado de Escritura, que del altar va al pueblo, debiera ser contestado por el pueblo entero con la misma reverencia y solemnidad, con el mismo gozo y naturalidad con que cualquier persona educada contesta al saludo de los buenos días.

[/329] Pero el *Et cum spiritu tuo* es algo más que una contestación formularia y superficial a un saludo. La comunidad acepta la bendición del celebrante y se la desea a él mismo: «El Señor sea también con tu espíritu.» La comunidad confirma la afirmación del sacerdote y lo que éste dijo de ella lo afirma ella de él mismo: «También contigo está el Señor». Sin embargo, conforme a las leyes de la cortesía hebrea, no se dice simplemente «contigo», sino «con tu espíritu».

La comunidad cristiana dice, pues, en este saludo lo que piensa de su sacerdote: «¡El Señor está contigo!» Cierto, no es probable que la comunidad

piense en el sublime momento en que el obispo puso las manos sobre el ordenando y así tomó, en nombre de Dios, posesión de él. No es probable tampoco que piense en la sagrada unción por la que las manos del nuevo presbítero, bañadas en el óleo santo, signo de Cristo, el Ungido, pasaron a ser manos de Cristo. Sin embargo, todo cristiano siente, en el fondo de su alma, que quien se acerca al sacerdote se acerca a Cristo. *Sacerdos alter Christus!* Así pues, también la respuesta de la comunidad es un saludo al Señor, presente en su sacerdote. ¿Pero no habremos de sentirnos profundamente preocupados nosotros, los sacerdotes, al escuchar el saludo de la comunidad? Se nos recuerda el misterio de Cristo que es nuestro sacerdocio, misterio que viene del sacramento del orden. ¿Pero nos lo hemos nosotros asimilado personalmente, de modo que nuestra oración, nuestra bondad, nuestro espíritu de sacrificio irradien a Cristo?

La comunidad cristiana ruega con esta respuesta por su sacerdote: *Et cum spiritu tuo* = «el Señor sea con tu espíritu». Esta frase es tan breve como una jaculatoria, pero contiene todo lo que un cristiano puede pedir para los sacerdotes: El Señor sea contigo, en tus labios para que anuncies dignamente el evangelio, en tus pies cuando en su nombre vas a los hombres, en tu boca cuando das de Él testimonio ante los poderosos y los humildes. El Señor sea sobre todo contigo cuando pronto hayas de [/330] ser voz e instrumento suyo en la celebración del santo sacrificio, en el milagro de la consagración. El Señor sea contigo, es decir, que tu palabra, tu modo, de ser, tu obrar, tu decidir y tu dar sean conformes a Cristo o, por lo menos, estén en el camino de la imitación de Cristo. ¡Qué oración, pues, se encierra en tan breve frase! Casi habría que pedir a los niños y a los enfermos que hicieran de este saludo de la misa su jaculatoria para rogar por los sacerdotes: *Dominus cum spiritu tuo*! = «el Señor sea con tu espíritu».

Podemos detenernos un momento más, como nos lo recomienda Balthasar Fischer, en la palabra *Spiritus*. Ella puede recordarnos que la consagración sacerdotal (como precisó exactamente la constitución apostólica de Pío XII sobre el sacramento del orden), se nos confirió con las palabras: «Renueva en ellos el espíritu de santidad». Nos recuerda el *Veni, Creator* que acompañó la santa unción. Nos recuerda que, como hombres de la Iglesia, somos hombres del Espíritu (*Geist-liche*, «eclesiásticos», en alemán). Nos lo recuerda y juntamente pide para los espirituales el Espíritu Santo. Así, esta jaculatoria viene a ser como un *Veni, Creator* abreviado, rezado por la persona y la actividad del sacerdote: la más breve oración por el sacerdote. ¿No valdría la pena volver a plantar esta preciosa oración en el «jardincito del Paraíso» de la vida de oración del cristiano?

[/331] XXX. Espacio y rito

El altar

Todos los actos de salutación de la santa misa suponen la recta comprensión del altar. En la exhortación que dirige el obispo en la ordenación de los subdiáconos se halla esta frase lapidaria: *Altare sanctæ Ecclesiæ est Christus*. La frase quiere ante todo decir que el Salvador no es sólo nuestro sacerdote, ni sólo nuestra víctima, sino también nuestro altar. Cristo es el altar de los holocaustos de la nueva alianza. Su corazón es el lugar desde donde son presentados al Padre todos nuestros sacrificios. Por eso se consagra tan solemnemente el altar. Por eso se le unge con el santo óleo, símbolo de Cristo y queda, por decirlo así, inmerso en Cristo, a fin de que pueda ser imagen terrena del verdadero altar, que es Cristo.

La gente gusta de decir: Vamos a la mesa del Señor. Y así se designan la comunión y el comulgatorio. Sin embargo, sólo el altar es la «mesa del Señor». El altar es la mesa santa en que se nos sirve la misteriosa comida de Dios, en que recibimos a Dios mismo. Pero al mismo tiempo esta sagrada mesa es la mesa familiar de la familia de Dios. Si entendemos rectamente la observación del capítulo segundo de los Hechos de los Apóstoles: *frangentes circa domos panent* = «rompiendo el pan por las casas» (*Hch* 2, 46), hemos de decir que el primer altar de la cristiandad fue una sencilla mesa de alguna primera iglesia familiar. Durante mucho tiempo los altares siguieron siendo de madera, y de madera es también la mesa que, según la tradición, se remonta a san Pedro y [/332] está ahora dentro del altar mayor de la basílica de Letrán. Todas las solemnes salutaciones no nos han de hacer olvidar esta verdad. El altar es la mesa del Señor en que preparamos la comida familiar de la familia de Dios. Como las familias israelíticas rodeaban, la noche antes de la salida de Egipto, la mesa doméstica, así también la nueva familia de Dios, la comunidad cristiana, rodea el altar, como una mesa familiar, para recibir de él el verdadero Cordero pascual como viático para todas sus peregrinaciones por el desierto de la vida. Esta idea ha de añadir, a nuestra reverencia ante el altar, la más profunda intimidad y amor.

Pero el altar es a la vez trono. En él se sienta el rey de la eternidad cuando viene a nosotros en la eucaristía. El altar nos recuerda el trono de la majestad de

Dios, de que tan a mentido nos habla el *Apocalipsis*, el trono del que salen relámpagos (*Ap* 4, 5) y está rodeado de ancianos y ángeles (*Ap* 7, 11). Es el trono del Cordero (*Ap* 7, 17). Sin embargo, en esta hora de la santa misa nos es más familiar la voz del apóstol que nos invita: «Acerquémonos confiadamente al trono de la gracia» (*Hb* 4,16).

Todavía se nos ofrece otro aspecto. El altar es el lugar del sacrificio. El monte del altar, como lo llama el salmo gradual, ha sustituido al monte Calvario corro escenario de la representación del sacrificio de la cruz.

El altar ofrece tan múltiples aspectos como la misa misma. Es lugar del sacrificio y utensilio de comida, trono de Dios y mesa familiar. Exige temor reverente e intimidad familiar. Sólo la síntesis de los dos extremos define nuestra recta actitud o comportamiento respecto al altar. Ello tiene gran importancia en la configuración de nuestros templos. El altar reclama cierta lejanía que infunda reverencia, y cierta proximidad que invite a b confianza. Ha de tener preciosidad numinosa y sencillez doméstica. Su forma ha de anunciarnos que Cristo es nuestro altar. Pero, juntamente, que la familia de Dios se sienta en torno a la mesa del Señor.

[/333] *Las manos juntas*

En nuestras tierras (Alemania), el plegar o juntar las manos de modo que sus palmas, rectas, se opongan una a otra, es una postura natural para la oración. Desde los días de la niñez es familiar a todos. En otras partes, por lo contrarío, esta posición de las manos es casi desconocida fuera de la celebración de la santa misa o la recepción de la eucaristía. En la misma celebración de la misa observamos que, en las partes más solemnes, las oraciones y el canon, se usa la solemne elevación de las manos de la antigüedad cristiana. La posición de las manos juntas, tan familiar en tierras germánicas, vemos que es, evidentemente, una forma recibida con posterioridad. Sólo el misal romano de san Pío V la hubo de prescribir de modo definitivo y universal. ¿De dónde procede este rito de las manos juntas y cuál es su sentido?

Recordemos nuestra ordenación sacerdotal. Hacia el final de la misa de la ordenación, el neopresbítero hace al obispo su promesa de fidelidad o voto de obediencia: pone sus manos juntas sobre las manos del obispo y entonces pronuncia el importante *promitto*.

El rito de la ordenación ha imitado en esta forma del voto de obediencia el juramento germánico de vasallaje. La historia nos describe con frecuencia este juramento; por ejemplo, cuando Harald de Dinamarca presta, en Ingelheim, su

juramento de vasallaje al emperador Luis el Piadoso poniendo las manos juntas en las manos del emperador.

El juramento de vasallaje trata las manos, en este gesto, como representación del hombre entero. Con sus manos, el caballero se pone a sí mismo en manos de su señor. Sus servicios, su vida, su persona están a disposición de su señor. Hace algo semejante el prisionero que tiende sus manos para que se las aten o encadenen.

Tales son los orígenes de la ceremonia de juntar las [/334] manos. E1 primitivo gesto del hombre que se rinde para ser encadenado pasa a expresar la lealtad caballeresca del vasallo y el voto de obediencia del sacerdote. Por eso, siempre que ante el acatamiento de Dios juntamos nuestras manos, expresamos nuestra profunda reverencia y humildad ante Dios, pero también aquella cautividad nacida del amor por la que san Pablo escribía: *Ego vinctus Christi* = «soy cautivo de Cristo» (*Ef* 3, 1 y ss). Realmente, cautivos o prisioneros somos, rendidos y encadenados por el amor de Cristo.

Pero, a la vez, en este gesto de las manos juntas hay un rasgo caballeresco, la misma caballeresca piedad que alienta en la vida y ejercicios del antiguo capitán Ignacio de Loyola. Somos vasallos, caballeros, servidores del rey Cristo y de la majestad de Dios. Toda nuestra vida, todo nuestro obrar lo hemos puesto a su disposición y servido.

Así, las manos juntas son también expresión de la obediencia con que nos entregamos a Dios cuando hacemos ante el obispo, representante de Dios, nuestro voto de obediencia.

Mas, en este caso, a nuestras manos juntas corresponden siempre otras dos manos. No las vemos, pero ahí están. Se tienden hacia nosotros; toman nuestras manos y las estrechan con amor. Son manos que estrechan las nuestras para tomarlas luego como instrumento y obrar por ellas. El pensar en estas otras manos es lo que, sobre todo, da sentido a nuestro gesto de las manos juntas.

Las manos de Dios estrechan nuestras manos. ¿O son más bien las manos de Cristo crucificado las que se nos tienden? Entonces tendríamos que percibir los agujeros de los clavos en estas manos y oír a par las palabras del Señor resucitado: «Trae aquí tus manos»; a las que podríamos contestar: «Dentro de tus llagas escóndeme».

[/335] *La elevación de los ojos*

Una ceremonia que se repite con frecuencia en el curso de la misa es la elevación de los ojos. Varias veces abre la oración; por ejemplo, la oración preparatoria

antes del evangelio, varias oraciones *super oblata*, el *gratias agamus* antes del prefacio, el comienzo del canon. Cuando, antes de las palabras de la consagración, se dice que el Señor elevó sus ojos al Padre, la ceremonia ilustra las santas palabras. Antes de impartir, al fin de la misa, la bendición al pueblo, el sacerdote dirige su mirada a lo alto. ¿Qué significa este rito, que con frecuencia no se nota y apenas es perceptible?

La elevación de los ojos es un gesto de imitación de Cristo. El santo evangelio alude con frecuencia al hecho de que Jesús levantaba sus ojos al Padre. Así lo hacía en su oración. San Juan abre solemnemente su narración sobre la oración sacerdotal de Jesús con estas palabras: «Así habló Jesús, y, levantando sus ojos al cielo, dijo,..» (*Jn* 17, 1). Del mismo modo obró en varios de sus milagros. Marcos –lo mismo que Mateo y Lucas– cuenta de la primera multiplicación de los panes: «Y, tomando los cinco panes y los dos peces, levantó los ojos al cielo» (*Mc* 6, 41). Sobre la curación del sordomudo, cuenta Marcos: «Entonces miró al cielo, suspiró y le dijo: *Ephphetha* (*Mc* 7, 34). Cuando el sacerdote toma esta postura orante del Señor, tácitamente se le exhorta a imitar su espíritu de oración. La comunidad, por su parte, puede reconocer en esta imitación de Cristo que el sacerdote ocupa el lugar del mismo Cristo.

La elevación de los ojos cumple un mandato del Maestro. En la curación del ciego de Jericó, dice el Señor: *Respice* = «recupera la vista» (*Lc* 18, 42). El mismo mandato de Cristo nos parece percibir nosotros, ciegos, antes del evangelio y la consagración. Levantamos la vista y, por la palabra del Señor y el milagro de la consagración, somos curados de la ceguera del corazón.

[/336] Podemos además considerar la elevación de los ojos como réplica a la mirada que Cristo nos dirige. En otro lugar hemos considerado y contemplado los ojos del Señor. Estos ojos del Señor que, según dicho del Apocalipsis, brillan como llamas de fuego (*Ap* 1, 14; 2, 18; 19, 21), se dirigen a nosotros durante la celebración de la santa misa desde las profundidades misteriosas del sacramento. Esos ojos nos miran como miraron un día al publicano Mateo, que, herido por esta mirada del Señor, se levantó, lo dejó todo y le siguió (*Mt* 9, 9). El Señor nos mira como al joven rico: «Le miró y le amó» (*Mc* 10, 12). Sí, Él nos mira amorosamente, aun cuando nosotros, como el joven rico, estamos pegados a las cosas terrenas. A esta mirada del Señor responde la nuestra. Por eso podemos gloriarnos, al último evangelio: «Hemos visto su gloria» (*Jn* 1, 14). Pero no basta que levantemos los ojos y respondamos a la mirada de Cristo. Es menester que le sigamos.

El sacerdote celebrante levanta sus ojos. Su mirada se fija en Cristo crucificado. Su mirada se eleva a lo alto. A la elevación, su mirada se fija en las especies eucarísticas. El ojo humano está solicitado y lleno de innumerables

imágenes. Con harta frecuencia son imágenes de vanidad terrena; con frecuencia también, imágenes de pecado. Así, la elevación de los ojos hacia el Señor es como una purificación y curación de la mirada.

La mirada dirigida a lo alto empieza a saciar espiritualmente nuestros ojos con bellezas eternas. La vida, en su consumación y bienaventuranza, consistirá un día en la visión de Dios. Practiquemos en la santa misa la elevación de los ojos como una fugaz indicación de tan sublime fin, como una preparación para la visión incomprensible.

En este caso, a este rito inaparente podemos aplicarle la bienaventuranza pronunciada por Cristo: «Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis» (*Lc* 10,23).

[/337] *Las distintas posiciones en el altar*

He aquí una pregunta con que cualquier monaguillo puede poner en grave aprieto a su capellán: ¿Por qué el sacerdote, en el altar, va de una parte a otra para orar y obrar, unas veces a la derecha, otras a la izquierda y otras en el centro? La respuesta no es realmente sencilla, pues no hay apenas obra de consulta, no hay manual de liturgia que considere tan simple e infantil pregunta digna de discusión, cuando en realidad está reclamando una respuesta.

Respuestas, las hay ciertamente. Las han forjado el alegorismo de la misa en la edad media y los autos sacramentales de la época del barroco. Dicen, por ejemplo: el paso del misal del lado de la epístola al del evangelio recuerda el paso del evangelio del judaísmo a la gentilidad, pues el lado del evangelio mira al norte, lugar de oscuridad y símbolo, por tanto, del mundo pagano. Pero esta interpretación alegórica no nos satisface. Sabemos, en efecto, que las iglesias de nuestras modernas ciudades no pueden frecuentemente seguir la antigua orientación franca del altar y, consiguientemente, no siempre cae el evangelio al norte. Además, descubrimos que santuarios muy venerables de la antigüedad cristiana, sobre todo las grandes basílicas de Roma, están orientados hacia el oeste, y el lado del evangelio mira hacia el sur. Por otra parte, esta interpretación alegórica es muy poco satisfactoria en aquellos evangelios cuyo texto, lejos de apartarse del judaísmo, exalta justamente la dignidad del pueblo de Israel, por ejemplo, al trazársenos la genealogía de Cristo. Hay que buscar, pues, una respuesta de orientación histórica y objetiva.

Cuando el obispo oficia de pontifical, se traslada, para la liturgia del sacrificio de la misa, al altar, mientras que durante la liturgia de la palabra divina permanece en su cátedra. De modo semejante procede el sacerdote en las más

grandes solemnidades del año eclesiástico: el viernes [/338] santo y la vigilia pascual en su nueva forma. Durante las lecciones permanece en los asientos. De los primeros tiempos cristianos sabemos que el altar, que todavía no se construía de piedra, sino que era de madera, sólo se traía al principio del sacrificio de la misa propiamente dicho. En realidad, así corresponde a la interna estructura de la misa. Sólo la celebración propiamente dicha del sacrificio del Señor tiene que ver con el altar. La predicación de la palabra divina no lo necesita. Luego, junto al oficio pontifical, surge la misa presbiteral, que se celebra en iglesias menores. Aquí no hay cátedra ni tiene por qué haberla. El altar se construye de piedra y, en la iglesia parroquial, atrae a sí todo el culto litúrgico. Sin embargo, tenía que seguir visible la antigua disposición. Por eso la primera parte de la misa se pone en el lado menor del altar, el de la epístola. Consiguientemente, estas acciones santas no se ejecutan aún propiamente en el altar, sino, hasta cierto punto, al lado del altar. Y como en el oficio solemne el diácono anunciaba la palabra de Dios desde el lado del evangelio, es decir, a la derecha del obispo sobre su trono en el ábside, de ahí que también en las formas de celebración más sencillas se ponga la lectura del evangelio al lado derecho del altar. Sin embargo, aún se sigue, como si dijéramos, operando al lado y no propiamente en el altar. Sólo al ofertorio, sólo al comenzar la acción eucarística por la preparación de la ofrenda, se acerca el sacerdote al altar, ocupando el centro del mismo. Sólo algunas pocas acciones, como la preparación del cáliz y el lavatorio de las manos se ejecutan todavía en el lado menor del altar, es decir, al lado de la epístola.

Sin embargo, aún nos queda la cuestión de los *Kyries*, el gloria y el credo. Contrariamente a los restantes textos de la misa de los catecúmenos o antemisa, se rezan en el centro del altar. No siempre fue así ni lo es aún en todos los casos. En el rito, por ejemplo, de los dominicos, el gloria se entona en el centro, pero se termina al lado de la epístola. En la misa solemne, al gloria y [/339] en ocasiones también los a los *Kyries*, el sacerdote va a los asientos, que es su propio lugar durante la antemisa. En todo caso, en la misa solemne los *Kyries* han de rezarse al lado de la epístola. Se ve, pues, que estos textos tienen su lugar al lado del altar. Pero como representan tan solemnes invocaciones a Dios y parecían recordar casi la solemne deprecación del prefacio, se les asignó el solemne lugar del centro. Pero esto sucedió sólo cuando sus orígenes cayeron en el olvido.

Así, pues, en el ir y venir del sacerdote en el altar, del lado de la epístola al del evangelio y al centro, se pone de manifiesto la estructura interna de la santa misa. La graduación dinámica de las partes de la misa se manifiesta en el cambio de posición en el altar. No podemos sacar de ahí especiales consecuencias ascéticas ni piadosas. Sólo podemos preguntarnos una vez más si tomamos

suficientemente en serio la recomendación del obispo en nuestra ordenación sacerdotal: «Conoced lo que hacéis». Podemos preguntar si nuestro interior se siente realmente conmovido por el vibrante juego y creciente dinamismo de la misa, o si la acción sacra ha perdido para nosotros todo relieve y es pura repetición rutinaria.

El cristocentrismo del comienzo de la misa

El profundo sentido de la santa misa se cifra en que por Cristo llegamos al Padre. Por Cristo crucificado, por, su sacrificio, por su palabra, por su intercesión, nos unimos con el Padre celestial. Pero todo esto se funda en el supuesto de que estamos en Cristo, de que nos hallamos unidos con Cristo. Esta condición se cumple por el santo bautismo. Ahora bien, lo que en el bautismo aconteció, se vivifica ahora de nuevo por los ritos y oraciones al comienzo de la santa misa.

Pudiéramos primeramente sentar de nuevo que Cristo es el término y verdadero objeto de las oraciones de entrada. Esto se ve con meridiana claridad en los *Kyries* [/340] que dirigimos al Señor glorificado, aclamándole jubilosamente como a nuestro rey y sol de nuestra vida. De modo semejante, aunque no con tan plena claridad, se dirige también el gloria a Cristo triunfador, que hace aquí, en su comunidad y en la celebración del sacrificio, una entrada triunfal más gloriosa que los emperadores, cuyas marchas triunfales al Capitolio de Roma, pasando por el Foro, fueron modelo para el texto del gloria. También al introito hay que aplicar esta orientación a Cristo. Siguiendo el ejemplo de todos los comentarios o explicaciones de los salmos de la edad patrística, la liturgia ha entendido el salmo con cuyo canto acompaña la entrada de Cristo como un himno a Cristo mismo. Y, en este caso, también el salmo al pie del altar tiene el mismo destinatario. Cristo es el altar de Dios, al que gozosamente vamos a subir. Pero Cristo es también el juez, rodeado de los tronos de sus santos, ante quien confesamos nuestra culpa y que, por el signo de su cruz, nos imparte su perdón.

Así, estos cantos al comienzo de la misa se armonizan en un himno único a Cristo. Nos dirigimos a nuestro solo mediador a fin de que Él ahora, en la oración, hable por nosotros al Padre. ¡A Cristo y, con Cristo, al Padre! Tal es la síntesis del comienzo de la misa.

De este modo, el comienzo de la misa viene a ser una renovación del bautismo. Somos plantados en Cristo, incorporados a Cristo, puestos bajo nuestra cabeza Cristo, penetrados por la vida de Cristo, para que Él, como a cosa suya, nos pueda presentar ante el Padre.

Si, una vez se ha observado este cristocentrismo de los ritos de entrada en su

estructura de conjunto, se abre más y más a la meditación amorosa una preciosa imagen del Señor, que surge entre oros de crepúsculo o de amanecer de lo profundo de las ceremonias, como la imagen misma de Cristo del ábside, de entre las sombras de una catedral románica. Hacemos nuestra entrada procesional. La antigua liturgia estacional y hoy aún la vigilia de pascua y las misas de rogativas y ordenación [/341] cantan en ese momento las letanías, que son *Kyries* una y otra vez repetidos para aclamar a Cristo, nuestro Señor. De todo ello surge como una confesión vibrante y fuerte: Cristo es nuestro camino, Cristo es nuestro fin, Cristo es el pastor que nos guía. La sencilla acción litúrgica, el juego de ritos y cantos se configura en una exposición de nuestra fe, toma la forma de fe vivida.

En la misa solemne entonamos el introito. La letra, tomada de un salmo, canta a Cristo Señor. ¿No se sigue de ahí la ecuación: Cristo es nuestra entrada? Al que dijo: «Yo soy la puerta», nuestra oración le contesta: Sí, tú eres la puerta por la que llegamos a la vida, tú eres nuestro acceso al Padre, tú nuestra entrada a la gloria. Esta orientación cristocéntrica del introito nos invita juntamente a considerar que es Él quien hace aquí la entrada en la casa de su Padre para presentar a los suyos al mismo Padre. Así lo expresa con toda claridad el introito de la epifanía: «Mirad que llega el Señor dominador.» Lo que es nueva confesión de Cristo. Él es el Dios que viene, que nos busca, que nos visita. *Epiphanés* era título que daban los griegos a sus reyes. Así pudiéramos llamar también nosotros al Señor. No es el Dios que se sienta en trono de gloria inaccesible, sino el Dios que viene, que se digna, que desciende hasta nuestra pobreza y miseria.

Nos acercamos al altar. El altar, foco de nuestro encuentro con el Padre, es símbolo de Cristo, que es el verdadero altar de la cristiandad. ¡Un nuevo predicado sobre nuestro Redentor! Nos postramos ante el altar. El viernes santo y la misa de la ordenación conservan aún la antigua postración, signo de profunda humildad. En toda misa se hace algo semejante por la humilde recitación del *confiteor*, que ha sustituido la antigua postración: una vez más predicamos algo sobre Cristo. ¡Él es la majestad! ¡Él es el juez! ¡Él es el santo! Ante su acatamiento sentimos el peso y fealdad de nuestra culpa, de nuestra máxima culpa. Y, sin embargo, sabemos que nos acercamos aquí al tribunal de la gracia.

[/342] Por eso podemos sentirnos llenos de gozo. Nos acercamos al Dios que alegra nuestra juventud. De las llagas del Redentor, cuya fuente nos abre el altar, bebemos llenos de alegría. Por eso, de estos cánticos de entrada surge como un íntimo himno a Cristo: Cristo es nuestra alegría, Cristo es nuestra fiesta.

El Señor hace su entrada para presentar a los suyos al Padre. Nosotros cercamos a ambos lados su camino. Le aclamamos jubilosos porque Él nos ha librado de nuestros enemigos. Marchamos tras su carro de triunfador porque Él

nos ha rescatado de la cautividad. Esta entrada es más gloriosa que todos los triunfos de los emperadores victoriosos. Por eso están también más justificadas las aclamaciones de triunfo: «¡*Kyrios*, Señor! Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias por tu grande gloria. ¡Señor! ¡Dios! ¡Rey! ¡Celeste!» La entrada de la misa es una marcha triunfal de Cristo crucificado y resucitado.

Pero ahora se levanta su voz. Porque Él es quien, por boca del sacerdote, ora al Padre. Por Él sube ahora nuestra oración al Padre. En este momento surge nuevamente la ineludible verdad: ¡Cristo, nuestro mediador! ¡Cristo, nuestro sumo sacerdote y nuestro reconciliador!

Todo lo dicho no son sino indicaciones de caminos por los que podemos movemos para penetrar más y más profundamente en la oculta interioridad e intimidad de los ritos de entrada de la santa misa. La misa nos enseña aquí a reconocer a Cristo y a orar a Cristo. Sus predicados, inexpresados generalmente sobre Cristo, desfilan ante nuestros ojos como una serie de imágenes de Cristo. Sus íntimas oraciones a Cristo se enlazan entre sí como misterios del rosario o invocaciones de la letanía. No podemos menos de contemplar la magnificencia de estas imágenes y repetir balbucientes estos gritos enérgicos, no sólo en la misa, sino también por todas las sendas de la vida. Se ha dicho alguna vez que somos pobres en oraciones, en buenas oraciones, a Cristo. Si [/343] aprendemos de la misa, nuestra vida y nuestra oración resonarán con gritos como estos:

¡Cristo, nuestro fin!
¡Cristo, nuestro camino!
¡Cristo, nuestro pastor!
¡Cristo, nuestra puerta!
¡Cristo, nuestra entrada!
¡Cristo, nuestro altar!
¡Cristo, eterna majestad!
¡Cristo, nuestro juez!
¡Cristo, nuestro redentor!
¡Cristo, juez misericordioso!
¡Cristo, tú santo!
¡Cristo, señor!
¡Cristo, triunfador!
¡Cristo, vencedor!
¡Cristo, rey!
¡Cristo, nuestro mediador ante el Padre!
¡Cristo, sumo sacerdote!

¡Cristo, abogado y reconciliador!

Las respuestas a esta letanía pudieran ser:

¡Condúcenos!
¡Ten compasión de nosotros!
¡Preséntanos ante el Padre!
¡Habla por nosotros al Padre!

Y esta letanía adquiere toda su profundidad si cambiamos la palabra «nosotros» por la expresión «me» o «a mí».

[/345] Cuarta parte
La liturgia de la Palabra divina

Dios viene a nosotros en sus palabras

[/347] XXI. La idea y función de la liturgia de la palabra divina - La epístola

El orden de la liturgia de la palabra

El pueblo cristiano está reunido. Cristo, en medio de él, ha hablado al Padre. La obertura ha terminado. Comienza la primera «frase». de la santa misa: la liturgia de la palabra divina. Hemos venido a Dios. Ahora viene Dios a nosotros. Viene en su palabra. Más adelante, la celebración propiamente eucarística formará la segunda «frase». Esta segunda «frase» de la misa se divide en las tres llamadas partes principales: ofertorio, consagración y comunión, que se distinguen mucho menos entre sí que estos dos puntos culminantes de la liturgia de la palabra y liturgia de la eucaristía.

El arte de la antigüedad cristiana gustaba del diagrama *phos* - *zoé*: «luz - vida». Este diagrama es como índice de materias de la misa, que en su primera «frase» nos da la luz y en la segunda la vida. La luz nos viene de la palabra de Dios, la vida nos la da el santísimo sacramento: Aquí se ven los dos pilares fundamentales de la Iglesia de Cristo: la palabra de Dios y la eucaristía. Entre los dos sostienen el templo de Dios. Uno que falle, se derrumba el conjunto. Maravillosamente se corresponden, aún en su estructura verbal, evangelio y eucaristía la buena nueva y la buena gracia.

En la palabra de las dos lecciones se acerca Dios a nosotros, pues las palabras santas son espíritu de su Espíritu. [/348] Son «espíritu y vida» (*Jn* 6, 64). La eterna verdad y sabiduría de Dios brilla ante nosotros en signos humanos, en sonidos y conceptos humanos. Aquí se realiza una nueva encarnación del Verbo, de la palabra de Dios. Aquí el Logos se hace otra vez carne, pues se digna envolverse en la lengua y pensamiento humano para poder revelarse a nosotros.

Con vigilante reverencia e intimidad hemos de recibir a Dios que viene en su palabra. Nuestro modelo es María virgen. Tan humilde, tan rendida, tan puramente como ella debiéramos abrirnos nosotros a la venida de Dios.

Así lo queremos dar a entender por nuestra postura. Oímos la lección sentados. Es la postura de la reflexión. Por eso, en la mayoría de las regiones la familia cristiana reza sentada la bendición de la mesa, pues con esta postura,

después de la prisa y fatigas del trabajo, se quiere recoger para la reflexión y la oración. Por eso también los maestros más antiguos representan generalmente sentada a la Virgen en la anunciación. El evangelio lo escuchamos de pie. Es la postura del saludo reverente. En cualquier clase (con alguna educación), los alumnos se levantan a la llegada del maestro o profesor. Es también la postura de la prontitud. El que está de pie está pronto para marchar inmediatamente al combate.

La primitiva Iglesia celebró primeramente la liturgia de la palabra y lección divina unida con la comunidad judía, y sólo se apartaba de ella para la celebración del sacrificio eucarístico. Así lo atestigua expresamente el libro de los Hechos de los Apóstoles: «Diariamente permanecían unánimes en el templo y partían el pan en las casas» (2, 46). De la sinagoga se tomó también el orden de la liturgia de la palabra: una lección de la ley, respondida con el canto de un salmo, otra lección de los profetas, contestada también con el canto de un salmo, y oración. Sin embargo, la comunidad cristiana añadió otra lección, tomada del evangelio, cumplimiento de la ley y de los profetas. El primitivo ritmo cristiano y sinagogal [/349] del culto, en $u parte doctrinal, puede aún hoy día reconocerse con seguridad en los días de témporas, en que se suceden lección, gradual y oración. Al mensaje sigue la respuesta; a la respuesta, el coro de la oración. La audición es reemplazada por el canto; el canto, por la oración. El viernes santo vemos incluso aún el orden sinagogal de las lecciones; pues dos lecciones están tomadas, una de los profetas (*Os* 6, 1-6) y otra de la ley (*Ex* 12, 1-11). Un recuerdo de la antigua triple lección queda aún hoy día en el hecho de que las misas de los domingos y días de fiesta hay dos respuestas cantadas seguidas: el gradual y el verso aleluyático. Una comparación con las misas de témporas nos demuestra inmediatamente que a esta doble respuesta correspondía una doble lección.

Las lecciones se anuncian al pueblo desde el altar. Por eso la posición natural del lector en la misa solemne es dirigirse hacia el pueblo. Al ordenar la mayoría de los libros de rúbricas que la epístola se lea de cara al altar, cometen un patente error de traducción. El *Ritus servandus in celebratione* del misal romano prescribe al subdiácono que cante la epístola *contra altare* (VI, 4), y poco después al diácono que anuncie el evangelio *contra altare versus populum* (VI, 5). *Contra*, consiguientemente, no puede significar aquí «frente» o «cara al altar». Su primitiva significación es «opuesto». De hecho, los levitas han de leer las lecciones «frente al altar», visto desde la cátedra episcopal del ábside; por tanto, no en el estrecho espacio entre altar y trono, sino delante del altar, donde empieza el espacio de los fieles. Esto se aclara por la prescripción del ceremonial de los obispos (n. 8, 15): el subdiácono ha de tener cuidado, al leer el capítulo de tercia, conforme exactamente al modelo de la epístola, de no volver la

espalda ni al obispo ni al altar. Se supone, por tanto, sin género de duda, que el levita está de cara al pueblo, pues en otro caso la anterior observación carecería en absoluto de sentido y sería superflua. El subdiácono lector o cantante, del mismo modo [/350] absolutamente como el diácono en el *Exultet* de la noche de pascua, está de cara al pueblo, pero en posición oblicua o diagonal, que le permite no volver la espalda ni al trono del obispo ni al altar. También al anunciar el evangelio ha de tener cuidado el diácono de cantar la buena nueva *versus populum* (*Rit. serv.* VI, 5), no vuelto a la pared.

La función de la liturgia de la palabra

Con esta posición de los levitas durante las lecciones debiera también armonizar su lengua. Cierto que es prescripción clara que ambos han de cantar primero el texto santo en la lengua de la Iglesia. Luego, sin embargo, después del canto en latín, pueden allí mismo repetir epístola y evangelio en la lengua patria, si bien ya no cantados, sino recitados. Así lo permiten expresamente nuevos decretos del Santo Oficio y la práctica, verbalmente aprobada, ante los ojos del legislador[2].

Esta práctica está en armonía con la misa papal, en que las lecciones latinas se repiten inmediatamente en griego. Esta duplicación procede de la época en que la guarnición y empleados bizantinos de Roma asistían a la misa del papa y exigían que se los tuviera en cuenta. Además, los congresos litúrgicos de Francfort en 1950 y de Munich en 1955 rogaron a la Santa Sede permitiera inmediatamente las lecciones en lengua vulgar. En Asís, en 1956, se repitió a menudo este deseo, aunque no hubo petición oficial. En septiembre de 1956, los cardenales y arzobispos de Francia pidieron para todas [las diócesis francesas permiso para poder leer en las misas ordinarias de los domingos y días festivos la epístola y el evangelio [/351] sólo en la lengua del país. Esta petición francesa fue respondida negativamente el 4 de diciembre de 1956; en cambio, se concedió la duplicación pedida para la misa solemne. En todo caso, la repetición en lengua vulgar ofrece suficiente posibilidad para la inteligencia de las lecciones. Porque las lecciones no se cantan como himnos en loor de Dios. Es Dios quien en ellas nos habla a nosotros; Dios viene a nosotros, Dios aparece, en su palabra, para salud de nuestras almas. Cierto que por la salud de los hombres se tributa de la más bella manera gloria a Dios. Sin embargo, las lecciones se dirigen, en primer término, a la salud de los hombres. Cualquier otra manera de entenderlas sería una injuria a la palabra y al pueblo de Dios, sería desconocer la estructura y ritmo de la santa misa. Y una falsificación de la naturaleza y orden de las cosas no puede nunca favorecer la gloria de Dios. Ahora bien, al cantar las lecciones en

latín, la lengua de la Iglesia universal, se dirigen en cierto modo a toda la cristiandad, extendida por la redondez de la tierra; pero luego, al repetirse en la lengua patria, hablan a la comunidad aquí reunida con el acento de la lengua familiar.

Así pues, hemos de aspirar a vivificar la liturgia de la palabra divina y darle todo el valor y actualidad que merece. El culto protestante se ha quedado exangüe por desconocer el sacrificio, por haber destruido la vida sacramental. Ha derribado una de las columnas que sustentan el culto cristiano. Pero hemos de confesar que, frecuentemente, tampoco el culto católico ha apoyado bastante la otra columna, la de la palabra divina. Cuando en una misa de comunidad la liturgia de la palabra divina queda recubierta por cánticos y advertencias, cuando las palabras de la sabiduría eterna se convierten en susurro formulario, cuando se priva al pueblo de la buena nueva y de la llegada de Dios en su palabra, algo insano se da en la Iglesia. Los sacerdotes han de considerar que son también ministros de la palabra (cf. *Hch* 6, 7). Los fieles han de recibir más y más la buena nueva. [/352] El fundamento de la liturgia y de la eucaristía es la fe. Ahora bien, la fe tiene que ser anunciada y oída. Hay que vivir la fe, hay que ahondar en ella a fin de resistir los terribles embates de la moderna incredulidad.

Como lema para todos nuestros esfuerzos en pro de una liturgia de la palabra divina cercana al pueblo, habríamos de tomar las graves palabras de la Carta a los romanos (10, 14s): «¿Cómo van a invocar a aquel en quien no creen? ¿Y cómo creerán en alguien de quien no han oído hablar? ¿Y cómo oirán, si no hay quien predique?... ¡Qué hermosos son los pies de los que anuncian la buena nueva!» De la predicación brotará la fe, de la fe la caridad, y de la caridad el sacrificio. Siempre debiéramos tener también ante los ojos las palabras de la *Imitación de Cristo* (IV, 11): «De dos cosas siento tener particular necesidad en esta vida, sin las cuales me serían insoportables sus miserias. Detenido en la cárcel de este cuerpo, confieso necesitar de mantenimiento y luz. Dísteme, pues, como a débil, tu sagrado cuerpo para recreación de alma y cuerpo, y pusiste por lámpara a mis pies tu palabra. Sin estas dos cosas me sería imposible vivir bien, porque la palabra de Dios es lumbre del alma y tu sacramento pan de vida. Éstas pueden también decirse dos mesas puesta a uno y otro lado, en el tesoro de la santa Iglesia. Una es la mesa del sagrado altar que contiene el pan santo, esto es, el preciosísimo cuerpo de Cristo. Otra es de la ley divina, que contiene la doctrina santa. Ésta nos instruye en la fe y nos conduce con firmeza hasta el interior del velo, donde está el santo de los santos. Gracias te doy, Señor Jesús, lumbre de la lumbre eterna, por la mesa de la sagrada doctrina que nos has administrado por tus siervos los profetas y apóstoles y por los otros doctores» (versión sobre el texto latino, ed. Hetzenauer, Innsbruck 1901).

[/353] *La epístola*

Dios viene a nosotros. Alcanzamos la primera cima de la misa. Sin embargo, esta venida de Dios se da aún veladamente. Dios se esconde no sólo en la voz de los levitas que anuncian su palabra, sino también en la del apóstol y los profetas que nos transmiten inmediatamente su mensaje. No obstante, la palabra de Dios penetra en nuestro oído. «Así habla el Señor»: tal suele ser el comienzo de las lecciones del antiguo Testamento, que aclara muy bien este hecho. Sólo cuando pongamos también al frente de cada epístola esta inscripción: «Así habla el Señor», la escucharemos debidamente. Antes de comenzar su lectura debiéramos calladamente repetir la palabra del joven Samuel: «Habla, Señor, que tu siervo escucha» (*1S* 3, 11).

¿Qué palabras de Dios son las que aquí llegan a nosotros? ¿Qué consideraciones guiaron su selección de las sagradas Escrituras?

A los comienzos, antes de empezar la misa, el obispo celebrante escogía en el *secretarium*, juntamente con los salmos, las lecciones apropiadas para el día. Lo que se ajustaba al día y al lugar debía ser anunciado a la comunidad. Este principio de selección se aplicó señaladamente a los días consagrados a la celebración de un misterio de salud. En este caso, determinadas lecciones se imponían de suyo. Así, a Pentecostés correspondía como epístola el capítulo segundo de los *Hechos de los Apóstoles*, al *Corpus Christi*, el once de la primera carta a los corintios. Esta lección festiva, con la descripción del misterio celebrado, nos quiere recordar que el hecho descrito se renueva en la celebración eucarística. En tales días parece como si la epístola quisiera concluir como la lección de Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Hoy se ha cumplido esta palabra de la Escritura» (*Lc* 4, 21).

Con este concurría otro principio de selección, particularmente los días ordinarios, o sea el principio de la [/354] «lectura seguida»: un libro de la sagrada Escritura tras otro, un capítulo tras otro. Tal lectura seguida la descubrimos en el tiempo después de pentecostés del domingo seis al diecisiete. La serie empieza con la carta a los romanos, recorre todas las cartas paulinas, toma de las mayores tres lecciones, de las menores dos o una, y así llega en el domingo diecisiete hasta la carta a los efesios. Esta lectura seguida, un poco esquemática, nos descubre una gran reverencia a la sagrada Escritura y nos quiere preservar del peligro de leerla sólo a saltos. Es como una exhortación a que nos apropiemos más y más, en su plenitud, toda la palabra de Dios. La Iglesia hace aquí lo mismo que el apóstol san Pablo: nos muestra en toda la Escritura al Salvador (*Hch* 18, 28).

La iglesia estacional es también ocasión para escoger esta o la otra epístola.

Por celebrarse la estación en la basílica de san Pablo el domingo de sexagésima, se lee el recuento que el apóstol de las gentes hace de sus propios trabajos (*2Co* 11, 19 - 12, 9). Por razón del oficio estacional en la iglesia de san Pedro el lunes de pascua, oímos un discurso del príncipe de los apóstoles sobre la resurrección (*Hch* 10, 37-43). El martes de pascua, por tenerse la estación en san Pablo, sigue un sermón sobre la resurrección, del apóstol de las gentes (*Hch* 3, 16 y 26-33). Esta búsqueda amorosa del paso de la Escritura que mejor se adapta a las circunstancias es también norma para nuestro trabajo sobre la palabra de Dios. Nos damos cuenta de su actualidad. La Escritura no es en primer término obra histórica, sino palabra de Dios para nosotros, para cada día, para toda coyuntura: «Todo lo que está escrito, para nuestra instrucción ha sido escrito» (*Rm* 15, 4).

En otras ocasiones, la epístola forma el compás de entrada para el evangelio o es como su comentario. El domingo del buen pastor oímos a san Pedro que nos habla del pastor y obispo de nuestras almas (*1P* 2, 25). La fiesta de la transfiguración del Señor, junto con el evangelio que nos cuenta el hecho, nos hace oír el relato paralelo del apóstol san Pedro (*2P* 16-19). En la misa de la visitación, la lección de Malaquías (3, 1-4) sobre la venida del Mesías al templo constituye el comentario del antiguo Testamento al evangelio contado por san Lucas. Así se nos obliga a conocer la Escritura en su maravillosa conexión. El antiguo Testamento se pone en relación con el nuevo, las cartas de los apóstoles completan los evangelios. De las epístolas parece resonar el poderoso imperativo que nos dirige el Señor: «Escudriñad las Escrituras, pues vosotros pensáis que en ellas tenéis la vida eterna; ellas dan testimonio de mí» (*Jn* 5, 39).

Así pues, la línea cristológica de los ritos de apertura se continúa también en la epístola. Todas las lecciones de la misa están bajo el signo de la palabra del Señor que acabamos de citar y quieren dar testimonio de Cristo. El Señor es el centro de toda la Escritura. Aun el antiguo Testamento, y, naturalmente, cada frase de las cartas de los apóstoles quieren ser en la misa un mensaje de Cristo y un preludio al evangelio. ¿No es esto un secreto ideal de vida? ¡Saber a Cristo y nada más! (cf. *1Co* 2, 2).

Sin embargo, hemos de guardarnos de aquel amaneramiento que dominó en los comienzos de la renovación litúrgica: todo formulario de la misa había de interpretarse como una unidad perfectamente armónica. Se dan ciertamente tales formularios bien armonizados, pero muy a menudo, sobre todo los días en que se aplica la lección seguida, es pura casualidad que este evangelio, esta epístola y esta oración se correspondan. Es menester un examen muy cuidadoso antes de que podamos destacar efectivamente la unidad de ideas fundamentales en el formulario de la misa.

Se lee la epístola. El pueblo se sienta para oír. Esta postura reproduce la

situación que se dio con frecuencia en la vida del Señor: «Y la gente se sentó en torno a Él» (*Mc* 3, 32). Es la postura del que reflexiona, del que se preocupa por su salud eterna, del que «se sienta y [/355] calcula el gasto» (*Lc* 14, 28) antes de construir la torre. La posición del mendigo ciego que está sentado y pide la luz (cf. *Mc* 10, 46). En este sentarse de la comunidad parece encerrarse como una tácita promesa, pues cuando todos estaban, unánimes, sentados, vino el viento impetuoso y el fuego de pentecostés (cf. *Hch* 2, 2).

Pero entonces ha de cumplirse lo que Pablo, Heno de santo orgullo, escribe a su iglesia de Corinto: *Epistola nostra vos estis* = «Vosotros sois nuestra carta», escrita en nuestro corazón, conocida y leída por todo el mundo. Vosotros sois manifiestamente una carta de Cristo, que por nosotros fue redactada, escrita no con tinta, sino con espíritu del Dios vivo, no sobre tablas de piedra, sino sobre las tablas de carne del corazón» (*2Co* 3,2s). Por la epístola hemos de convertirnos en carta de Dios a todos los que nos rodean.

Sólo así adquiere toda su resonancia el grito con que se cierra la lección: *Deo gratias!* Gracias sean dadas a Dios que tales tareas nos encomienda y tales palabras nos ha hablado.

[/357] XXII. Los interludios

Significación de los interludios en la estructura de la misa

Hemos visto el primer resplandor de la palabra de Dios. Ahora resuenan los interludios. No se puede decir que estos cantos gocen hoy día de mucha predilección e inteligencia. Sus textos y melodías nos rozan de modo extraño. ¡Con cuánta frecuencia se los pasa por alto o se los maltrata en la misa solemne y en la de comunidad! Sin embargo, entran de manera imprescindible en la estructura de la misa.

Los interludios completan de modo esencial nuestra audición de la palabra divina, pues nos obligan a detenernos amorosamente en ella. ¿Cómo iba a venir Dios a nosotros, con todas sus gracias, sin que nosotros nos quedáramos un rato con Él, sin que le habláramos de nuestro gozo por su venida y de nuestra miseria a la que Él desciende? Son, pues, estos cánticos una oración, un coloquio con Dios.

Son la respuesta al mensaje de Dios. El grito del acólito: *Deo gratias*, al final de la lección, no es bastante. La respuesta se desgrana más ampliamente. Su fondo, en muchos versículos, sigue siendo el mismo: *Deo gratias* = «a Dios gracias». Comparada con los grandes mensajes de la lección, esta réplica nuestra parece desarticulada, una especie de balbuceo. Pero está bien que, cuando Dios nos dirige su palabra, nosotros le contestemos.

Los interludios forman en la misa un elemento de meditación. Su fin es ahondar amorosamente en lo que [/358] hemos oído. Como hoy día es costumbre que los ejecute el coro, su canto crea un espacio que cada orante puede llenar con sus personales reflexiones sobre la palabra de Dios antes oída.

Los interludios son, naturalmente, cánticos; un intermedio musical. Callada y reflexivamente y, a la vez, con el más atento interés, hemos escuchado la lección. Ahora la tensión se desata en gritos y cánticos. El canto se eleva vibrante de alegría. La lección, desde luego, era un mensaje del amor de Dios. La respuesta ha de ser también de amor. Y propio del amor es cantar, *cantare amantis est*.

Ahora bien, el objeto y término de estos cantos de amor y alegría es el mismo que nos acaba de hablar. En la breve respuesta del acólito le llamábamos «Dios»: *Dea gratias!* Pero todavía le podemos definir con más precisión. El «tú»

de los salmos, en la liturgia, es generalmente Cristo. También en los interludios cantamos a Cristo en los salmos. Cristo ha sido, efectivamente, el verdadero autor de la epístola y el que nos ha hablado en ella. Consiguientemente, estos cánticos no se dirigen a una oscura lejanía ni a un remoto misterio divino, sino al Dios que ha brillado para nosotros en la faz de Cristo Jesús, al Verbo de Dios humanado. Esta concreta referencia a Cristo da nueva intimidad de amor a nuestro canto.

También dentro del ritmo y estructura de la misa son imprescindibles estos cantos. En los grandes ritos de entrada. el movimiento va hacia Dios. En la lección refluye hacia nosotros. Ahora, en los intermedios musicales, vuelve otra vez a Dios. Puede expresarse lo mismo de otro modo. Como en una fuga, resuena el tema: los cánticos de entrada; responde otro canto: la lección; un acorde une a ambos: los interludios. Y no hay tampoco que pasar por alto que estos cánticos se ordenan en parte al evangelio. Forman, pues, como un puente entre los dos momentos de la primera teofanía de la misa: la venida de Dios en su palabra.

[/359] *Pasado y presente de los interludios*

También, históricamente considerados, pertenecen los interludios a las partes importantes de la misa. Son legado de la primitiva Iglesia, que los recibió a su vez de la sinagoga. Aquí sigue resonando la melodía de la primera comunidad cristiana, mientras que los restantes cánticos de la misa: introito, ofertorio y comunión, sólo se desenvolvieron a partir del tardío siglo IV.

Antaño estas respuestas a la lección se ejecutaban en tono responsorial. Un cantor se colocaba en las gradas del ambón, cuya parte superior se reservaba a la predicación de la palabra de Dios. Hasta el tiempo de san Gregorio, este cantor era un diácono, pero el gran papa encomendó a los subdiáconos el oficio de cantor, para que no fuera la buena voz lo que decidiera en la. concesión de la dignidad de diácono. El cantor ejecutaba el salmo verso a verso; pero entonaba primero para la comunidad el *responsum*, una especie de estribillo o aclamación permanente, que luego era repetido por los fieles después de cada versículo, sin necesidad de tener delante texto alguno, dada la sencillez de letra y melodías. En el gradual, el responso o estribillo era una frase del salmo; en el canto del aleluya, el aleluya mismo formaba el estribillo. Se hacía, pues, lo mismo que en el culto israelítico. En éste se cantaban los llamados salmos aleluyáticos, de modo que la comunidad repetía el aleluya a cada versículo. En otros salmos hallamos aún indicados los estribillos; por ejemplo, en el salmo 135, las palabras: *Quoniam in æternum misericordia eius* = «porque es eterna su misericordia».

La antigua situación se reconoce aún en la actual disposición de los interludios. La primera parte del gradual corresponde al versículo que el pueblo repetía.. Como en lo antiguo era preludiado al pueblo por el coro, así, aún ahora, es entonado por los cantores. La segunda parte, marcada por una V, contiene el versículo del salmo [/360] entonado por el coro o por cantores sueltos y es un residuo de una serie más larga de versículos y hasta del salmo entero. Casi con más claridad aún, se reconoce la antigua ejecución en el canto pascual del aleluya. Se preludia primero el aleluya, que es repetido por todos los cantores; se añade un verso de los cantores y sigue otro aleluya, se ejecuta un nuevo versículo y nuevamente resuena el aleluya.

También en el tracto de las misas del tiempo de penitencia podemos reconocer la disposición antigua. Un versículo sigue a otro versículo. El primer domingo de cuaresma, el domingo de ramos y el viernes santo son salmos enteros o casi enteros. No se anota ningún responsorio o estribillo del pueblo y, sin embargo, a cada versículo hubo sin duda de resonar una aclamación de la comunidad, siquiera fuera tan sencilla que no hubo necesidad de poner su texto por escrito.

La antigua manera de cantar fue nuevamente puesta en claro por la edición del *Graduale Romanum* en 1909. Aquí se permite que el responsorio, es decir, la primera parte del gradual se repita después del versículo.

Antiguos responsos del pueblo se han conservado en la semana de pascua y en la segunda misa de navidad. En la primera, el versículo: «Éste es el día que hizo el Señor», se ve que es el saludo pascual dominante. En la segunda misa de navidad, la aclamación: «Bendito el que viene en nombre del Señor: es Dios y Señor y ha brillado sobre nosotros», hubo ya de resonar, en el siglo IV, durante la procesión de navidad de Jerusalén a Belén.

La antigua ejecución de los cánticos de responso se ha transformado completamente. El canto en que tomaba parte todo el pueblo se ha convertido en puro canto del coro y hasta en canto de solistas. La evolución se cumplió en el tiempo que va de san León Magno a san Gregorio Magno. Las melodías se fueron desenvolviendo más y más. De este modo, se acentuó enérgicamente el carácter meditativo de esta respuesta a la palabra de Dios. [/361] Durante los jubilosos melismas de los cantores, los fieles tienen oportunidad para reflexionar calladamente sobre lo que han oído. Pero, por otra parte, vemos aquí en un «propio» la misma evolución que posteriormente asegura más y más, en terreno del «ordinario», el predominio absoluto del coro y condena a callar al pueblo. Aquí son los modos polifónicos, allí los ricos melismas, que no son ya ejecutables para el cantor popular. Los cantos responsoriales ganan así aquella

alta preciosidad musical de la que escribió Durando de Mende ser imagen de la alabanza y alegría inefables de la patria celeste. Pero pierden su fuerza. Más desagradable es aún su pérdida para la santa misa. La comunidad fue llamada por la palabra de Dios; la comunidad debería, alternando, eso sí, con el coro, dar su respuesta. Y debiera darla no callando, sino cantando. La música de la Iglesia no debiera perdonar esfuerzo a trueque de hallar nuevamente modo de que el pueblo tome parte en el canto de los interludios.

El pasado parece marcarnos el camino para ello. La aclamación popular que con más frecuencia se conserva aún en los interludios es el aleluya. Con este grito, intercalado entre los versículos del cantor, saluda la comunidad el evangelio; ¿No podría entonar el pueblo este aleluya entre los versículos del gradual y del aleluya, cantándolo en melodías que tan fácilmente se aprenden como la antífona aleluyática al salmo 150, de la vigilia pascual? ¿No se podrían pensar para los tiempos de penitencia aclamaciones igualmente sencillas? ¿No podría ponerse, por ejemplo, en labios del pueblo un *Deo gratias* sencillamente armonizado? No sólo en la misa solemne, sino también en la misma misa llamada de comunidad, los textos entre las lecciones están clamando por el restablecimiento de la participación del pueblo. El *Kirchengebet* propuso hace tiempo esa participación, pero raras veces se practica. En el Día de los católicos alemanes celebrado en Colonia se logró la participación de la gigantesca comunidad por el estribillo o *responsum* [/362] constantemente repetido: «Cristo Rey, aleluya», tomado del cántico: «Alabado seas, Señor Jesucristo, Rey único». La alta edad media sintió la necesidad de reducir nuevamente a lo popular la abundancia de tonalidades de los interludios. Así, se apoyaban las cadencias finales con letra. De este modo se logró primeramente facilitar el ensayo y la ejecución y luego, por el apoyo de textos poéticos claros, las figuras musicales dejaron de ser sólo ejecutables para solistas. Así se formaron las secuencias.

La poesía secuencial empezó en Normandía el siglo IX; pero ya había precedido Notker Balbulus en San Gall. A partir, sobre todo, de Balbulus surgieron varios miles de secuencias en los distintos países. Prueba ello de su popularidad y de que respondían a una verdadera necesidad. Sólo cinco habían de sobrevivir a la reforma de san Pío V: el *Victimæ paschali laudes*, de Wipo († 1048), capellán palatino de Conrado II cuya construcción rígidamente ordenada ha quedado desgraciadamente destruida por la omisión de una estrofa; el *Veni, Sancte Spiritus*, del arzobispo Stephan Langton, de Cantorbery († 1228), cuya tercera estrofa está desfigurada, pues ha de decir: *sine tuo numine, nihil est in lumine* = «sin tu inspiración divina, nada tiene luz»; el *Lauda, Sion* compuesto en 1263 por santo Tomás de Aquino; el *Stabat Mater*, de autor desconocido, probablemente de san Buenaventura; y, la última, el *Dies Iræ*, de hacia fines del

siglo XII, para el domingo primero de adviento y su evangelio del juicio final.

El gran éxito de la poesía secuencial en la edad media prueba lo vivamente que deseaba el pueblo tomar de algún modo parte en la celebración eucarística. Desde el principio, el canto de la secuencia se acompañaba del órgano y del toque de campanas de la torre. De la secuencia se deriva también la representación de los «misterios», que en España serán los autos sacramentales. La secuencia inicia también los cánticos populares de la Iglesia. Aún hoy día, por el aire de su melodía, puede reconocerse el origen secuencial de varios cánticos populares [/363] alemanes: «Cristo ha resucitado», «Ahora pedimos al Espíritu santo», «Ven, Espíritu Santo».

Los textos de los interludios

El texto de los interludios se toma generalmente de los salmos. Sin embargo, el domingo de pascua (*1Co*), la fiesta de la epifanía (*Is* y *Mt*), las de san Juan Bautista (*Jr*), san Juan Evangelista (*Jn* 21), san Pablo (*Ga*) y otros, los textos proceden de otros libros de la Escritura.

Los domingos, estos pasajes de los salmos se escogen libremente. No podía establecerse conexión con la perícopa por la sencilla razón de que las lecciones seguían otro ritmo, de suerte que en cada caso surgían combinaciones distintas.

Sin embargo, los días de fiesta lecciones e interludios se suceden y se armonizan de manera excelente. *Omnes de Saba venient*... Así termina la lección de la Epifanía. El gradual toma esta frase y canta: *Omnes de Saba venient*... En la perícopa de la fiesta de san Esteban se habla del juicio contra el protomártir. El gradual prosigue acertadamente: *Sederunt principes*... En la gran misa de los escrutinios, el miércoles después de la domínica *Lætare* (cuarta de cuaresma), Ezequiel promete al pueblo escogido: «Derramaré sobre vosotros agua limpia... os daré mi espíritu», y el gradual prosigue con et versículo del salmo 33: «Venid, hijos, y oídme... Acercaos a Él y seréis iluminados». Los días de témporas, la lección suele pasar de tal modo al canto, que las palabras de los tres jóvenes en el horno se unen sencillamente al gradual, y hasta lo sustituyen. Algo semejante sucede la vigilia de pascua con el cántico de Moisés.

Así pues, el texto de los interludios sólo ofrece una perífrasis y prolongación de la fórmula final: *Deo gratias*. Se dan gracias a Dios por su palabra con cánticos de alabanza. A veces estas palabras de acción de gracias se toman del contexto de la epístola. Pero generalmente [/364] es una fluencia de versículos de salmos, cuyas palabras sueltas parecen casi sin relieve ni interés, y no dicen otra cosa que un renovado *Deo gratias* o una variación del aleluya. Ahí reconocemos

justamente el espíritu que fundamentalmente inspira estos cánticos. La palabra de Dios nos ha herido como un relámpago, como un rayo de luz, como un grito. Ha llenado de tal manera nuestra alma, que ésta se desborda en cantos.

Si en este momento –acaso demasiado poéticamente– quisiéramos hacernos la misma pregunta del poeta: «¿Qué te pasa, alma mía, que así cantas?», tendríamos sin duda que responder: «Es que la palabra del amor de Dios me ha tocado». El mensaje obra como el arco que roza las cuerdas, como el plectro que percute el arpa. Pero el canto y sonido que de ahí brota es un suave barrunto del «cántico nuevo» de la eternidad (cf. *Ap* 5, 4; 14, 3).

¡Lástima grande que nuestro comportamiento efectivo respecto a la palabra de Dios contradice esta bella realidad de la santa misa! Aprendamos de aquellos cantos del pueblo de Israel que resonaron en la reconstrucción del templo después de la cautividad de Babilonia, aquel incesante responsorio de júbilo: «Entonaban cantos e himnos de júbilo al Señor: porque es bueno, porque su misericordia sobre Israel dura eternamente» (*Esd* 3, 11). Y, verdaderamente, más que el templo hay aquí (cf. *Mt* 12, 6).

[/365] XXIII. El evangelio

Munda cor meum

La primera teofanía de la santa misa va a subir aún de punto. En el evangelio nos quiere hablar Dios mismo por medio de su Hijo. Aquí los ojos del espíritu de quien va a prestar a Dios su boca y su voz para hablar, están ya llenos de cuadros fuertes. Él se presenta ante el nuevo pueblo de Dios como los profetas ante el pueblo de la antigua alianza. Por ello vive su misión de modo semejante a la visión del profeta Isaías.

El profeta vio a Dios sentado sobre un trono excelso y elevado, rodeado de serafines que cantaban el «Santo, santo, santo», y la casa del cielo temblaba al clamor de sus voces. Entonces dijo el profeta: «¡Ay de mí, porque he callado! Porque yo soy hombre de labios impuros y en medio de un pueblo de labios impuros vivo. Y, no obstante, he visto con mis ojos al rey mismo, al Señor de los ejércitos.» Luego voló hacia él uno de los serafines con una piedra incandescente en la mano, que había tomado con unas tenazas del altar. Con ella tocó la boca del profeta y le dijo: «Mira, esto ha tocado tus labios, tu iniquidad ha terminado y tu pecado está expiado.» Entonces oyó la voz del Señor que decía: «¿A quién enviaremos? ¿Quién irá por vosotros?» A lo que respondió el profeta: «Aquí estoy yo: Envíame.» Y Dios dijo: «Ve, pues, y habla a este pueblo» (*Is* 6, 1-9).

La situación en la santa misa es semejante. Dios quiere hablar a su pueblo, pero el que ha de pronunciar, como boca de Dios, sus palabras es indigno. Todo sacerdote, [/366] todo diácono llamado al anuncio o predicación del evangelio tiene que decir con Isaías: «Ay de mí, porque mis labios están manchados.» Sin embargo, mucho tiempo hace se ofreció al servicio de la palabra divina: «Aquí estoy yo: Envíame». Esta misión le obliga ahora a inclinarse delante del Dios presente y rezar la conmovida oración: «Purifica mi corazón y mis labios, omnipotente Dios, que purificaste los labios de Isaías con una piedra incandescente. Así, por tu amorosa misericordia, dígnate limpiarme a mí, a fin de que pueda anunciar dignamente tu evangelio.»

La oración de la Iglesia es en cierto modo infalible. Lo que pide, se concede. Así también aquí. Del trono de Dios baja un serafín y purifica los labios del

heraldo de la buena nueva. Pero aquí acontece algo más que en la visión del antiguo Testamento. No sólo los labios; el corazón mismo del pregonero de la palabra de Dios es purificado con carbón encendido. Así corresponde a la voluntad de Cristo, que encarece sobre todo la pureza interior.

Brasa divina purifica el corazón y los labios. ¿No nos será lícito pensar aquí en el fuego de la divinidad, en el Espíritu Santo? Si no podemos decir siquiera «Jesús es Señor» sin la gracia del Espíritu Santo (*1Co* 12, 3), si necesitamos la virtud del Espíritu para clamar: «*Abba*, Padre» (*Rm* 8, 15 26), no hay duda de que también necesitamos de su ardor para anunciar la buena nueva. En figura de lenguas de fuego vino el Espíritu Santo la mañana de pentecostés sobre los apóstoles. Aún sigue Él presente y operante en la Iglesia. Aún flamean sus lenguas de fuego sobre nuestros altares para prendernos y abrasarnos, a fin de que anunciemos los grandes hechos de Dios.

La piedra incandescente nos hace pensar también en Jesucristo Dios-hombre. La teología de otros tiempos vio con predilección, en la piedra ardiendo, un símbolo del Verbo hecho carne: como el carbón sigue ciertamente carbón, pero queda totalmente penetrado por el fuego [/367] y es levantado a superiores facultades, así se unen en Cristo la naturaleza humana y la persona divina. Así pues, el Dios-hombre purifica nuestro corazón y nuestros labios antes de anunciar su mensaje. Más aún: la piedra incandescente, Jesucristo, reposa en nuestros labios cuando resuena el evangelio; Él es quien habla, su ardor fluye de nuestros labios.

Pero a la vez el texto de nuestra oración introduce una fina corrección en su modelo del antiguo Testamento; una corrección que se descubre cuando se pesa y examina cuidadosamente el texto. En ella se pide primeramente la purificación del corazón y de los labios: *Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, qui labia Isaiæ prophetæ calculo mundasti ignito*. Al cristianismo le interesa sobre todo la pureza interior. Esta petición está confirmada por la partícula *ita* que sigue y puede traducirse por «sí»: «Sí, dígnate purificar por tu amorosa misericordia». Otro tema fundamental cristiano: la purificación ardiente, se realiza por el amor de Dios. Justamente el Espíritu Santo es a par ardor y consuelo, fuego y mansedumbre, llama y bondad, y el Dios-hombre que nos lo envía es juntamente fuego devorador, lejía de curtidor –*herba fullonum*– y «manso de corazón» (cf. *Ml* 3,2 y *Mt* 11,29).

El fuego divino nos es dado por la bondad misericordiosa del corazón de nuestro Dios.

Otra corrección, y esta vez muy seria, realiza la misa en su modelo del antiguo Testamento. La misión del profeta está ensombrecida por la dolorida quejan «¡El corazón del pueblo está empedernido, sus oídos están cerrados!» (cf.

Is 6, 10; *Mt* 13, 14). En la misa, empero, pedimos llenos de confianza anunciar dignamente la buena nueva. Es que el bautismo, como expresa la ceremonia del Ephphetha, ha abierto nuestros sentidos para la pa labra de Dios. La nueva alianza es la alianza de la luz. de la ciencia y de la inteligencia. Como que el Señor dice a los suyos: «A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de los cielos» (*Mt* 13, 11). Por eso el [/360] heraldo de la buena nueva marcha, como los apóstoles, confiadamente a su obra, sin sombra de tristeza (cf. *Hch* 4, 31 y ss).

Tenemos que comparar la profunda emoción de esta oración con la manera como muchas veces es rezada. No sólo corre rápida la oración como una sombra; lo que sigue luego, la palabra de Dios, es con harta frecuencia, en la misa privada, un murmullo sin sentido; en la solemne, un ruido hueco; y al repetirlo en lengua materna, un anuncio enfáticamente solemne que se lee de modo maquinal como la advertencia de que el miércoles por la tarde habrá ensayo de cánticos...

De pareja calidad es luego, con harta frecuencia, la exposición de la palabra divina en el púlpito, y ya el sobado libro de las perícopas de la misa de los domingos y el leccionario roído por el diente del tiempo en la misa solemne dicen muy poco de reverencia a la palabra de Dios. Lo cual da a entender que la profunda emoción del *Munda cor meum* no pasa de piadosa mentira. En ese caso son urgentes el examen de conciencia y el acto de contrición.

El *Munda cor meum* es la oración del diácono que anuncia el evangelio. El sacerdote la reza en cuanto que, al oficiar solo, tiene que asumir la función del diácono. Por eso la recita en una postura que difiere de las ordinarias: no pone las manos sobre el altar. En la misa solemne, el celebrante bendice al diácono, y el texto de la bendición es impresionante: «El Señor esté en tu corazón y en tus labios, para que digna y competentemente anuncies su evangelio.» Notemos la palabra *competenter*. Esta palabra, tomada de la lengua jurídica, no sólo quiere decir, como de ordinario se traduce, «convenientemente», sino «adecuadamente, con fuerza, con energía», como si todo nuestro ser «compitiera» en lo que hacemos (una de las acepciones de *competere* es «converger»). Recibamos de corazón el consuelo que nos da esta bendición. El Señor mismo está con nosotros al anunciar su evangelio.

[/369] *La procesión del evangelio*

La venida de Dios en su palabra se ilustra de manera impresionante por el rito de la misa solemne.

El evangelio está sobre la credencia del lado del evangelio, rodeado de los candeleras o ciriales de los acólitos, cuyo lugar propio se halla aquí. Es un libro

precioso que contiene solamente las perícopas de la buena nueva sin las epístolas. Durante el canto del aleluya, que se anticipa jubilosamente al evangelio, el libro santo es llevado al altar. Sigue acompañado de los dos candeleras encendidos. El diácono lo toma y lo deposita sobre el altar, donde, según prescripción de los primeros tiempos, sólo pueden ponerse los dones eucarísticos y el libro que contiene la palabra de Dios. La nube de regio incienso sube en honor de la palabra de Dios. El diácono se hinca de rodillas y pide la purificación de su corazón y de sus labios. El sacerdote le bendice. Ahora se pone el solemne cortejo en marcha por el ámbito del coro (que se supone dentro del presbiterio). La práctica occidental alemana ha aumentado los candelabros de los acólitos con las antorchas encendidas de los ceroferarios. La fila de las luces anuncia: aquí está la luz del mundo. El incienso de honor añade: aquí habla el rey a su pueblo. La costumbre del sur de Alemania añade aquí el toque de campanas, que parecen gritar: Mirad que viene el Señor. Entre tanto, resuena, como jubilosa salutación al Señor, el último aleluya.

En la antigüedad cristiana y la edad media, en muchas procesiones se llevaba el evangeliario como signo de Cristo, como expresión de la presencia espiritual de Cristo. Así se hizo, por ejemplo, durante mucho tiempo el domingo de Ramos. En las procesiones por el campo se daba la bendición sobre las cosechas con el evangeliario.

Ala luz de estos antiguos usos litúrgicos hemos de ver la procesión del evangelio en la misa solemne. El Señor es llevado a su pueblo, Cristo está espiritualmente presente [/370] por el evangelio, Cristo bendice a su pueblo. Si se puede dar la bendición con una imagen o con un relicario, cuanto más con el libro que contiene las *reliquiæ Christi*, el legado de su palabra, los testimonios de su espíritu. Por la bendición de Cristo que se desborda del evangelio, se conjura la maldición de tantas palabras inútiles y profanas que llenan la vida diaria del hombre.

La procesión del evangelio se mueve desde el altar hacia el lugar de los fieles. Ya este movimiento, esta marcha anuncia lo que efectivamente acontece: ¡la venida, la epifanía del Señor! El pueblo, por reverencia a Él, se pone en pie.

Se pondera, en la liturgia griega, lo impresionante de su procesión del evangelio. La liturgia romana posee una procesión del evangelio no menos impresionante, a condición de que se ejecute como se debe. Para ello es menester cumplir puntualmente las ceremonias; pero es menester también predicación. El pueblo tiene nuevamente que aprender a ver. Pero ¡ay, si nada le ofrecemos que ver, si los signos santos quedan sepultados por la negligencia y la precipitación!

En amplio semicírculo, los ciriales sostenidos por los acólitos rodean el evangeliario. El subdiácono lo sostiene sobre sus manos y frente. El diácono

levanta su voz: *Dominus vobiscum*. El sustancioso grito ha de traducirse ahora: «El Señor está con vosotros.» Ha hecho su entrada entre vosotros. Escuchad su voz. Son palabras de vida eterna.

Sequentia sancti Evangelii secundum Matthæum. Con estas palabras sólo se indica la fuente de donde se va a tomar el fragmento evangélico: «Continuación del evangelio según san Mateo.» Pero la respuesta del pueblo y la incensación del sagrado texto aclaran la indicación: el Señor va a tomar la palabra para darnos su buena nueva: *Gloria tibi, Domine*.

El evangelio se canta. También de este modo se subraya que se trata de una buena nueva. Más aún: todo el contenido de la buena nueva queda caracterizado por [/371] este canto, pues es cierto el principio agustiniano de que «el cantar es señal de amar». Así sabemos que estas palabras nos traen un mensaje del amor de Dios. Pero ¿no debiera ser también el canto del diácono una señal de su amor al Señor y a su palabra?

Inmediatamente, sin moverse de sitio, el diácono repite el evangelio en la lengua materna. Ahora pronuncia las palabras santas sin aparato alguno, con toda naturalidad. Y, sin embargo, su denso fondo las hace sonoras y vibrantes. Todos las pueden entender. En los corazones de todos quieren ellas penetrar, llevadas por la lengua patria. El mensaje regio se hace totalmente pequeño en este pregón en lengua patria, a fin de poder llegar a todos. Una misa sin anuncio del evangelio, una misa en que el mensaje santo se murmura sólo hacia el altar sin consideración alguna a los asistentes, al pueblo hambriento, sería objeto del reproche del concilio de Trento (*Sess*. 22, cap. 8): «Los pequeñuelos pedían pan y no había quien se lo partiese» (cf. *Lm* 4, 4). La misa de comunidad sin predicación del evangelio es un torso algo mutilado.

En el libro de Nehemías hallamos un relato precioso acerca de la lectura de la ley después de la vuelta de la cautividad babilónica: «El sacerdote Esdras trajo el libro de la ley ante la muchedumbre de hombres y mujeres... y leyó de él con voz clara en la plaza... y los oídos de todo el pueblo escuchaban con atención la lectura. Y Esdras escriba se puso en pie sobre una grada de madera que había hecho para hablar... Y abrió Esdras el libro delante de todo el pueblo, porque sobresalía sobre todo el pueblo, y, luego que lo abrió, todo el pueblo se puso en pie. Y bendijo Esdras al Señor, Dios grande, y todo el pueblo, con las manos levantadas, respondió: Amén, amén. Y se inclinaron y, postrados en tierra, adoraron a Dios... Y los levitas imponían silencio al pueblo para que escuchase la ley, y el pueblo permanecía en pie en su lugar. Y leyeron en el libro de la ley con distinción y claridad para que se entendiese, y lo entendieron cuando se leía» (*Ne* 8, 2-8).

[/372] Este relato no necesita más aclaración. Casi palabra por palabra puede aplicarse a la lectura del evangelio, ley de la nueva alianza. ¡Y no obstante! ¿Se aplica realmente en cada caso? ¿Es que la ley de la nueva alianza no merece mayor devoción y atención y solemnidad? ¿O es que tendrá que venir sobre nosotros otro cautiverio de Babilonia para que nos abramos por fin a la palabra de Dios?

Selección del evangelio

Ni la eucaristía ni el evangelio pueden agotarse. Pueden desmenuzarse exegéticamente cada una de las perícopas, se las puede meditar y más meditar ascéticamente, se puede examinar su fondo teológico. Siempre será obra fragmentaria. Podría dedicarse una vida íntegra al estudio de las perícopas y no se terminaría.

El evangelio nos es familiar en muchos días en que se describe el misterio de salud que se conmemora. En otras ocasiones se tiene en cuenta la iglesia estacional en que se tiene el culto. Así, el martes de pentecostés aparece el evangelio del buen pastor en la iglesia palatina de santa Anastasia, como advertencia a los pastores del pueblo, a los empleados imperiales. La proximidad del palacio de justicia junto a la basílica de san Pedro ad Vincula reclama, al celebrarse allí la estación el lunes de pentecostés, un evangelio que habla del juicio (*Jn* 3, 16-21). La estación en san Pedro el lunes de pascua y el sábado de pentecostés origina una perícopa en que se habla del príncipe de los apóstoles: la curación de su suegra el sábado de pentecostés y la aparición de Cristo resucitado el lunes de pascua. Así pues, frecuentemente la iglesia estacional nos ayuda a la inteligencia de la perícopa. Los misales de los fieles, en lengua vulgar, suelen indicar en sus introducciones a cada misa estas relaciones entre la iglesia estacional y el evangelio.

Los domingos ordinarios, las lecciones del evangelio [/373] desenvuelven una y otra vez la abundancia de temas del día del Señor: resurrección, venida del Espíritu Santo, creación y nueva creación, parusía, bautismo, eucaristía. Sin embargo, con bastante frecuencia la elección del evangelio está determinada por la proximidad de la fiesta de algún santo. La serie de domingos después de Pentecostés estaba antiguamente dividida de otro modo, y sólo las dos primeras dominicas se llamaban «después de Pentecostés». Los actuales domingos, del tercero al séptimo, estaban referidos a la fiesta del príncipe de los apóstoles. Ello determinaba también la elección del evangelio. Los domingos ocho a doce estaban ordenados a la fiesta de san Lorenzo, lo que era también motivo para

elegir el evangelio. Los domingos diecisiete, dieciocho y veinte eligieron, al parecer, sus evangelios por consideración a la fiesta de los santos médicos Cosme y Damián. Los últimos domingos después de Pentecostés, llamados con razón «preadviento», delatan ya en sus evangelios espíritu de parusía, sentimiento escatológico.

Por modo semejante, los domingos después de la epifanía ostentan el carácter de esta gran fiesta del Señor. Los domingos después de pascua interpretan el misterio pascual. En ellos se lee, como profecía cumplida, los discursos de despedida. Los domingos de cuaresma van ofreciendo una visión anticipada del misterio pascual y revelan la victoria de Cristo sobre el demonio y el pecado, victoria por la pasión y la eucaristía.

Hoy no podemos entregarnos ya, sin reparo alguno, a las explicaciones de los antiguos libros de meditación y predicación, ni a otros manuales de exégesis y ciencia litúrgica. La nueva investigación ha reunido tanto y tan importante material para la interpretación de muchos domingos y fiestas, que tenemos que ser cautos. ¡Ojalá aparezca pronto la necesaria síntesis de estos resultados en una nueva heortología! Pero, sea cual fuere el origen u ocasión de cada una de las perícopas, nuestra actitud interna ante la palabra de Dios no puede cambiar por ello.

[/374] *Dignidad de la palabra de Dios*

Resuena la palabra de Dios. Es una fuerza poderosa. De ella dijo el centurión del evangelio lo que nosotros tantas veces repetimos: *Tantum dic verbo* = «mándalo con la sola palabra» (*Mt* 8, 8). En su loor decimos: *Verbo Domini cœli firmati sunt* = «por la palabra del Señor se asentaron los cielos» (*S* 32, 6).

La palabra de Dios es luz. Esta experiencia llena el largo salmo 118: *Lucerna pedibus meis verbum tuum* = «lámpara para mis pies es tu palabra» (*S* 118, 105).

La palabra del evangelio es nuestro pan. Como el Señor replica al tentador, vivimos de toda palabra que sale de la boca de Dios (*Mt* 4, 4).

La palabra de Dios es una siembra: «La semilla es la palabra de Dios» (*Lc* 8, 11). ¡Qué pena que esa semilla sea pisada por afanes y prisas terrenas, que la arrojemos sobre terreno pedregoso, donde no puede echar raíces, que la dejemos ahogar por las espinas de nuestras preocupaciones y placeres! La semilla del divino sembrador requiere tierra buena en un corazón bien dispuesto a fin de dar fruto en paciencia.

La palabra de Dios es una espada, «viva, eficaz y más aguda que espada de

dos filos, que penetra hasta separar alma y espíritu, médula y huesos» (*Hb* 4, 12). Se asemeja a un martillo que tritura las rocas (*Jr* 23, 29). El joven rico oyó la palabra y se fue (*Mt* 19, 22). Pedro se acordó de la palabra del Maestro y lloró amargamente (*Mc* 14, 72). La palabra del Señor viene sobre nosotros como sobre el Bautista (*Lc* 3, 2).

Esta palabra es imperecedera. El ciclo de los domingos después de pentecostés se cierra con esta soberbia aseveración: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (*Lc* 21, 33).

Si queremos recibir debidamente en nosotros la palabra de Dios, tomemos por modelo a aquella María de Betania que «se sentó a los pies del Señor para oír su [/375] palabra» (*Lc* 10, 39). Se nos exige, pues, recogimiento. Hemos también de imitar a los pastores que decían: *Videamus hoc verbum* = «veamos esta palabra que ha sucedido» (*Lc* 2, 15). Se nos pide, pues, ponernos en marcha, es menester paso ligero. San Pedro podría marcarnos la dirección: «Hemos trabajado toda la noche y no hemos cogido nada; pero, sobre tu palabra, voy a echar la red» (*Lc* 5, 5).

Pero quien ha, sobre todo, de guiarnos con su luz es la Virgen, madre de Dios, de quien se escribe: «María, empero, conservaba todas estas palabras, ponderándolas en su corazón» (*Lc* 2, 19 51). Hay que tomar, literalmente, a pechos el evangelio. Así es como, en las profundidades del corazón, se realiza luego, en virtud de la palabra divina, aquella transformación en que de la luz brota la vida. Repetimos, con la *mater Verbi*: *Fiat mihi secundum Verbum tuum* = «hágase en mí según tu palabra» (*Lc* 1, 38). Con este rendimiento sin reservas a la palabra divina podremos experimentar su fuerza creadora. El fiat de rendimiento a la palabra y el *fiat* de la creación por la palabra se corresponden maravillosamente.

Nuestro comportamiento respecto a la palabra de Dios descubre nuestro íntimo ser. El Señor dijo: «El que es de Dios oye la palabra de Dios.» Y, al revés: «Vosotros no la oís porque no sois de Dios» (*Jn* 8, 47). Por la palabra del evangelio se decide nuestra posición respecto a quien es la Palabra encarnada, al *Verbum incarnatum*. No podemos amar al Hijo de Dios, no podemos recibir su gracia si no amamos y recibimos el evangelio, que es el *Verbum Verbi*: la palabra de la Palabra. Al fin de cada perícopa evangélica nos pudiera preguntar el Señor: «¿También vosotros os queréis marchar?» A lo que queremos y debemos responder, con Pedro: «Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna» (*Jn* 6, 68).

Esta respuesta de Pedro concierta con la breve respuesta del acólito al final del evangelio: *Laus tibi, Christe* = «alabanza a ti, Cristo». En este «alabanza a ti,

[/376] Cristo» nos parece percibir algo de aquella admiración, de aquel pasmo que tantas veces recordamos los domingos después de la epifanía: *Mirabantur omnes* = «todos estaban maravillados de las palabras gracias que fluían de su boca» (*Lc* 4, 22). ¡Nadie habló jamás como Jesús!

Pero con el grito de júbilo y admiración del *Laus tibi, Christe* no ha terminado el evangelio. El Señor, presente en su palabra, nos mira a todos nosotros, su familia, penetra en lo más hondo de nuestros corazones y nos repite la bienaventuranza: «Verdaderamente bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la siguen» (*Lc* 11, 28). «El que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano y hermana y madre» (*Mt* 12, 50).

Hay que seguir la palabra divina. Así, por la palabra, seremos verdaderos parientes de Jesús, parientes por el espíritu. Sólo entonces estaremos al lado de la madre del Verbo –*mater Verbi*–, que, según la fórmula de san León Magno, antes lo concibió por el espíritu que por la carne, y por el perfecto rendimiento a su palabra estuvo más unida con Él que por su dignidad de madre carnal. ¡Hay que vivir según el evangelio!

El beso del evangelio

Se ha cantado el evangelio. El Señor acaba de hablar. Ahora nos inclinamos sobre el libro y besamos el texto santo.

Naturalmente, al besar el libro no pensamos en la letra impresa muerta, sino en la palabra misma viva. Ahora bien, la palabra procede del pensamiento, del espíritu del Señor. Es espíritu de su espíritu. El evangelio, con más razón que la santa túnica de Tréveris, más que el sudario de Turín, y hasta más que el mismo *lignum crucis*, es reliquia del Señor. Porque su espíritu sigue constantemente cerca de nosotros en estas palabras y ejerce en nosotros su virtud saludable y santificadora. No tenemos por qué retroceder ni ante el parangón con el santísimo [/377] sacramento. En las especies eucarísticas están el cuerpo y sangre de Cristo; pero uno y otro animados y vivificados por el espíritu de Cristo. Ahora bien, el mismo espíritu de Cristo está vivo y operante en las palabras de divina sabiduría que Él nos predicó.

Por ello, nuestro beso se dirige al Señor mismo presente. El pie de la estatua de bronce del príncipe de los apóstoles en san Pedro de Roma está gastado por los miles de besos de los creyentes. Los peregrinos de Lourdes besan el suelo de la venerable gruta. En muchas partes se dan a besar los relicarios de los santos. Mucho más importantes, mucho más reverente es este beso sobre el evangelio. Besamos al Señor mismo. Si al comienzo de la misa era un beso de salutación que

imprimíamos al altar, ahora es un beso de agradecimiento por la palabra vivificante del Señor. Es un momento semejante, aunque mucho más santo, que el descrito en el libro de los Hechos de los Apóstoles (20, 36). Pablo ha dicho adiós en Mileto a los ancianos de la iglesia de Éfeso. Al terminar su discurso de despedida, todos rompieron en fuerte llanto, se arrojaron al cuello de Pablo y le besaron. Intimidad pareja, parejo agradecimiento debiera acompañar nuestro beso al evangelio.

Al besar el evangelio pronunciamos estas palabras: «Por los evangélicos dichos, queden borrados nuestros delitos.» Este texto hubo de ser tomado del breviario, donde sirve para bendecir al lector cuando ocurre doble lección del evangelio. ¿Qué significan esas palabras?

El evangelio, al ser litúrgicamente anunciado, se convierte en un sacramental. Como todo sacramental, su efecto es purificar y perdonar a los que lo reciben con fe. Borra, pues, los pecados lo mismo que el signo de la cruz y el agua bendita.

El evangelio es más que un sacramental. Es la palabra de la palabra divina. Por eso todos los sacramentos tienen en él su origen. Pudiera exactamente calificársele de fuente primera de los sacramentos. Si la sagrada humanidad de Cristo es el sacramento primero, la palabra [/378] de Jesús es el manantial de todas las gracias sacramentales. Ahora bien, el fin de toda obra de la redención es la santificación y reconciliación de la humanidad. Nos es, por tanto, lícito dirigir al evangelio la humilde súplica: «Sean borrados nuestros pecados.»

Mas, como el Señor está presente en el evangelio, oímos que Él mismo nos contesta: «Ten confianza, tus pecados quedan perdonados» (*Mt* 9, 2). No olvidemos, sin embargo, el contexto de esta maravillosa palabra de perdón: «Cuando Jesús vio la fe de ellos...»

Homilía

Inmediatamente después del evangelio sigue la homilía. Así lo prescriben claramente las rúbricas y sólo así corresponde a la acción que se realiza.

Hasta el día de hoy domina en muchas partes de nuestra tierra (Alemania) una práctica divergente. Se predica después del credo. El motivo histórico para ello está probablemente en la instrucción catequística, cuyo tema era el credo, y así se recordaba antes de la explicación. No puede ponerse en duda que esta práctica se tolera en virtud de su secular antigüedad. Sin embargo, no puede afirmarse que esté internamente justificada. Además, con frecuencia se procede así irreflexivamente, porque siempre fue así y porque durante el credo se puede ir

al púlpito, evitando así la pausa que surge inevitablemente de seguir la homilía al evangelio.

La historia exige claramente la homilía después de la lección. Este orden aparece ya en la misma sagrada Escritura. En la sinagoga de Nazaret, Jesús se levanta para leer públicamente. Se le entrega el libro del profeta Isaías.

Nuestro Señor lo desenrolló y tropezó con el pasaje en que se dice: «El Espíritu del Señor sobre mí...» Luego plegó de nuevo el libro, lo devolvió al ministro de la sinagoga y se sentó. Así sentado, les anunció la buena [/379] nueva (*Lc* 4, 16 ss). Jesús predicó en realidad una homilía. De modo semejante se procedió en toda la antigüedad cristiana.

El orden interno de la misa exige lo mismo. A la lección sigue la exposición. A la palabra de Dios escrita y leída, sigue el magisterio vivo de la predicación. Así, evangelio y predicación forman una unidad inseparable.

Ahí se ve la sublime dignidad de la predicación cristiana. En ella se prosigue la teofanía: Dios viene a nosotros y nos habla por boca de aquel a quien Él ha consagrado y enviado para predicar. Esta idea ha de hacer al predicador temblar de reverencia ante la misión que se le encomienda de ser instrumento y como boca de Dios. Al oyente, por su parte, esta idea ha de hacerle atender a cualquier predicación, por pobre y hasta inconveniente que pueda ser su vestidura exterior.

La homilía compete al obispo. Así se ve aún claramente en el orden de la liturgia pontifical. Puede ciertamente hacerse representar por un sacerdote, pero ha de ser el primero de la serie de sus presbíteros, que desempeñe también funciones de presbítero asistente. En este caso, el ceremonial mismo pone de manifiesto que el predicador ocupa el lugar del obispo, pues tiene antes que pedir la bendición del supremo pastor, tiene que proclamar su fe besando el anillo episcopal y recibir la estola de manos del obispo. De hecho, en la antigüedad cristiana muchos presbíteros ejercieron el ministerio de la predicación aun en presencia de su obispo. El más famoso de ellos es sin duda san Juan Crisóstomo, presbítero de Antioquía.

El lugar de la homilía para el obispo es la cátedra. El púlpito se llama aún cátedra del Espíritu Santo, y el alemán conserva aún la palabra *Predigtstuhl*. El derecho vigente prevé que el obispo predica sentado en su trono o desde un faldistorio puesto junto al altar. Por modo semejante, aun ahora es lo corriente que el profesor o docente enseñe sentado; de ahí el nombre de «cátedra». También al presbítero se le permite predicar sentado, [/380] desde el lado del evangelio. Siempre que el supremo pastor predica sentado en su cátedra, rodeado del pueblo, no se tiene la impresión de oír hablar desde majestuoso trono, sino de

presenciar una escena familiar: el padre está sentado en medio de sus hijos. El presbítero, sobre todo en presencia del obispo, predicaba antes desde el ambón, y éste estaba generalmente unido a la verja o cancela del coro. De ahí la palabra alemana *Kanzel* (púlpito).

La predicación en la misa entra, pues, esencialmente en la estructura de la celebración litúrgica, sobre todo cuando está reunido el pueblo. A una misa dominical sin homilía le falta una importante venida de Dios. Pero, por otra parte, la predicación es justamente un eslabón en la cadena de actos que constituyen la propia misa. Pero eso no puede independizarse en tiempo y forma. Ha de limitarse y coordinarse. Nunca, por razón de la predicación, debiera acelerarse el resto de la misa. Ni por el tema ni por la exposición ha de convertirse en canto errátil en la celebración litúrgica. No hay duda de que la predicación de las verdades de la fe es de apremiante necesidad; sin embargo, con un poco de buena voluntad pueden muy bien enlazarse con el fondo de los textos litúrgicos. Pero, juntamente, el ministerio de la homilía, dentro de la estructura de la misa, ha de ser un servicio verdadero, apropiado y pulido; no una trivial repetición del evangelio, no una infusión clara, aguada, de textos litúrgicos. La exposición de la palabra de Dios, como la palabra de Dios misma, ha de ser «espíritu y vida». Ese servicio, empero, exige trabajo, penoso y humilde trabajo y, ante todo, trabajo ascético, no sea que, «mientras predicamos a los demás, seamos nosotros reprobados» (*1Co* 9, 27).

Pero la gran preocupación que produce la gravedad de la predicación se transfigura justamente al pensar que nosotros continuamos el evangelio. El predicador es sólo voz, es sólo boca, es sólo instrumento de otro que se quiere revelar.

[/381] XXIV. El credo, contestación al evangelio

Historia del credo

Como respuesta al evangelio y homilía, rezamos o cantamos el credo, a la manera que a la epístola siguen, como respuesta, los interludios.

La historia del credo de la misa puede resumirse en pocos datos. El texto de este símbolo aparece por vez primera en las actas del concilio de Calcedonia. Es como una síntesis de la doctrina que viene de los concilios de Nicea y Constantinopla. Sin embargo, con el nombre de «símbolo nicenoconstantinopolitano» sólo se indica su fondo, pero no la aparición de este símbolo en las actas. El texto debía de remontarse al símbolo bautismal de Jerusalén, tal como lo empleó ya san Cirilo.

Este símbolo bautismal de Jerusalén fue, en oriente, introducido en la misa. El patriarca Timoteo de Constantinopla, de tendencias monofisíticas, fue el primero que, hacia 515, mandó recitar en todas las misas el símbolo tal como se estilaba en su iglesia. Con ello quería probar su ortodoxia. Este ejemplo de la capital fue seguido en todo el oriente. Pero no se reza después del evangelio, sino al comienzo de la misa sacrificial.

En el mismo siglo VI, la práctica del credo llega a España. En el año 589, el rey Recaredo, con todo el pueblo visigodo, se convierte al catolicismo y abjura la herejía arriana.

Con esta ocasión se toma el acuerdo de rezar en adelante, en la misa, esta profesión de fe, pero se pone [/382] juntamente con el *Pater noster* como preparación para recibir la sagrada comunión.

De España, pasando seguramente por Irlanda, llega el credo a Inglaterra. El gran anglosajón de la corte de Carlomagno, Alcuino, parece haber introducido el uso del credo en Aquisgrán. Esto aconteció en tiempo en que se discutían los últimos brotes de la herejía arriana en el llamado adopcionismo. En Aquisgrán se canta el credo después del evangelio, y esta práctica, en el curso de los siglos siguientes, se propaga lentamente desde Aquisgrán.

En el año 1014 fue ordenado el credo para toda la Iglesia, pero se limitó su uso a los domingos y a las fiestas cuyos misterios se mencionan en él. La lista de

estas fiestas se ha modificado varias veces; la última reforma es del papa Pío XII, el año 1955. La introducción fue decretada por el papa Benedicto VIII († 1024), según nos refiere el abad Bernón de Reichenau.

Este relato, por la frescura de su evocación, es sugestivo como la miniatura románica de un códice monástico. En la comida, después de la coronación del emperador Enrique II el Santo, la conversación, como suele suceder entre clérigos y aun entre fieles en general, giró en torno a las ceremonias que acababan de celebrarse. El emperador manifestó su sorpresa de que en la misa de coronación no hubiera credo. Los prelados de la corte pontificia no vacilaron en la respuesta, y ésta fue tan orgullosa como diplomática: la Iglesia romana, que jamás estuvo inficionada por el error, no tiene necesidad de proclamar tan a menudo su fe. Sin embargo, Benedicto VIII atiende la petición del emperador y prescribe de modo general el canto del credo.

¿Cuál es la quintaesencia de estos datos históricos?

El credo fue introducido en la misa en épocas de confusión cristológica. En él repercute el eco de las más agudas crisis internas del cristianismo. Pero en la misa estos recuerdos se convierten en puro júbilo por la claridad alcanzada. Así, pudiera considerarse el credo como un trofeo de las grandes luchas cristológicas.

[/383] Ya hemos visto la relación del credo con la conversión de los visigodos. La Iglesia recuerda este acontecimiento al celebrar, el 11 de abril, la fiesta de san Hermenegildo, el mártir que se sacrificó por esta conversión. La Iglesia atribuye esta gran conversión a los merecimientos de san Gregorio Magno (la historia eclesiástica de España precisa mucho más). Comoquiera que sea, el credo, en este caso, es como un monumento de la incorporación de los pueblos germánicos a la Iglesia, un trofeo de la victoria de la ortodoxia cristiana sobre el arrianismo oficial de los godos y hasta de los germanos en general.

El credo nos parece también un monumento de la historia franca. Todavía subsiste, dentro de la catedral de Aquisgrán, la capilla palatina de Carlomagno. Por manera semejante, el credo se engarza dentro de la gran catedral de la misa.

Magnificencia imperial rodea al credo. Casi nos parece que el fiel y santo emperador que descansa en el centro de la catedral de Bamberg es quien sigue entonando el credo de la misa, como fue campeón de la vida de la Iglesia en la edad media.

En este texto único de la santa misa, nos hallamos ante un corte longitudinal a través de toda la historia de la Iglesia. En la fiesta y banquete de la Iglesia está, hasta cierto punto, presente toda su historia.

El contenido del credo

El credo, antiguo símbolo bautismal de Jerusalén, está en el umbral de la celebración propiamente dicha del santo sacrificio, como el sacramento del bautismo constituye el umbral de la eucaristía. Sobre la gran puerta de entrada al santo sacrificio, el credo inscribe en cierto modo la misma palabra que forma la cúspide de la consagración: *Mysterium fidei*. Los misterios de la fe que se proclaman en el credo están presentes en la eucaristía que se va a celebrar y aquí despliegan su eficacia. Así [/384] se convierte el credo en una exposición de las preciosidades que contiene la santa misa.

No siempre se reza el credo. La nueva regulación por el decreto sobre la simplificación de las rúbricas prevé un uso más restringido del credo que hasta ahora. ¿Qué días están distinguidos por el rezo del credo? Ante todo, los domingos y fiestas del Señor; luego las grandes festividades de los santos. Casi pudiera decirse que son fiestas de carácter pascual. La relación entre el credo y el misterio pascual se pone aquí también de manifiesto. El credo tiene, efectivamente, carta de naturaleza en la noche de pascua, cuando se administra el santo bautismo. Él acompaña la resurrección del cristiano en Cristo resucitado. El credo ofrece como una vista general de todo el misterio pascual de la cristiandad. Y es así que todo lo que en el credo se dice no es sino la descripción del paso del Señor, que nos rescata-de la servidumbre y nos conduce a la tierra prometida. El credo presta, pues, a la celebración eucarística esplendor pascual.

El credo se vuelve preferentemente al misterio de Cristo. Él nos describe el camino que el Verbo eterno hubo de recorrer para venir desde la gloria del Padre a la miseria de la carne, a fin de remontarse luego desde allí nuevamente al trono de la gloria, hasta volver otra vez para llevarnos a la casa del Padre. A la manera que sobre el altar, como signo de su pasión, de su gloria y redención, brilla la imagen de Cristo crucificado para decirnos lo que aquí acontece, así también el credo, como una imagen del Redentor, quiere irradiar su luz sobre la acción del altar. Él nos muestra quién es el que viene.

El credo recalca con particular amor el misterio de la encarnación. La rúbrica prescribe la genuflexión a este artículo del símbolo de la fe. En tres importantes artículos se anuncia el misterio de la primera venida de Cristo: «Por nosotros los hombres y por nuestra salud, descendió de los cielos. Y se encarnó por obra del Espíritu Santo de María Virgen. Y se hizo hombre.» Estos pasos se anuncian con especial solemnidad en la fiesta de [/385] navidad y el día de la anunciación, el 25 de marzo. Así se nos recuerdan las relaciones entre la encarnación y la eucaristía. La misa es, en efecto, fruto de la encarnación; el lugar en el que el Dios humanado entra una y otra vez en nuestra vida, a fin de hacernos alcanzar el fin de la encarnación: nuestra propia deificación. La eucaristía lleva

el mismo cuño y marca de humillación, pobreza y aniquilamiento (la *kénosis* paulina) que la encarnación. Así, el esplendor de las luces de navidad y el regio brillo de la epifanía se extienden, por el credo, sobre la celebración eucarística y parecen decirnos: aquí el Verbo hecho carne se hace nuestra comida bajo especie de pan.

No se comprendería suficientemente el gran símbolo de la fe si no se reconociera su segundo centro de gravitación, la doctrina sobre la Iglesia, que es juntamente una doctrina sobre el Espíritu Santo. El credo, en efecto, canta a la tercera persona de la Trinidad como Señor y vivificador; pero a la vez nos da una vista general del reino del Espíritu, que es la santa Iglesia, por Él vivificada. Se exalta la obra del Espíritu Santo: el bautismo para la remisión de los pecados. Se señala el fin de la obra del Espíritu: la resurrección de la carne y la vida perdurable. Pero, a la vez, en estos artículos tenemos ante nosotros una eclesiología. Vemos a la Iglesia como la comunión animada por el Espíritu, como la mediadora de la redención, como la peregrina hacia la vida eterna. Sucede, pues, en el credo lo mismo que en el canon: la Iglesia, esposa de Cristo, se pone para el banquete de bodas sus más brillantes galas, para gloria de su esposo que le fabricó estas preciosidades de las perlas de su sangre y generosamente se las regaló.

El credo empieza proclamando a Dios Padre creador, que de la nada sacó toda vida, y termina confesando la vida eterna. Un eco del *fiat* de la creación penetra por el credo en la santa misa. La nueva creación de la redención se realiza y prosigue continuamente por obra de la santa misa, hasta alcanzar un día la consumación [/386] de la creación en la vida eterna. De este modo, por el credo, la misa alcanza potentes dimensiones cósmicas, como sucede también en el canon por la estrofa de bendición de las oblaciones naturales. La misa no es nunca misa de un rincón, sino siempre acontecimiento universal.

El gran texto se encabeza con la breve palabra *credo*. Durante la vida terrena de Cristo, los hombres que buscaban su ayuda taumatúrgica se arrojaban a sus pies gritando: «Creo». El Señor ponía de relieve la importancia de este acto de fe cuando aseveraba: «Tu fe te ha salvado.» Por modo semejante, el credo antecede al gran milagro de la eucaristía que en la misa pedimos y esperamos de Cristo. También parece como si el Señor nos contestara: «Tu fe te ha salvado.» Por esta fe parece darnos el milagro de la consagración.

La breve y, no obstante su brevedad, tan potente palabra «creo» se inscribe sobre la gran puerta de la celebración eucarística. No hay palabra que tanto aborrezca el racionalismo. Cuando el racionalismo se hizo materialismo, el mismo horror a la palabra y a la realidad de la fe siguió en el hombre dominador de la materia y dominado por ella, a pesar de que, perdida la fe verdadera, hubo

de creer y sigue creyendo en mil supersticiosos mitos. Se cuenta del creador de la *Missa solemnis*, Ludwig van Beethoven, que en los potentes tonos del credo de su misa quiso dar forma a su protesta contra el racionalismo. Algo semejante, aunque con sentido infinitamente más profundo, hay que decir de la Iglesia. Con la palabra «creo» se aparta de todos los mitos y de toda soberbia racionalista y se postra humildemente ante el misterio del amor.

Las oraciones

No todos los días se responde al evangelio con el credo. La historia misma nos dice que Roma, en el primer milenio, no concedió al credo función alguna [/387] después de la lección o predicación de la palabra de Dios. Pero entonces echamos de menos algo en la construcción artificiosa de la santa misa. Parécenos que la teofanía de la palabra no debiera terminar bruscamente. Si la misa transcurre como un diálogo entre Dios y el hombre, es natural que esperemos una respuesta a la buena nueva de la palabra. Si la estructura de la misa se asemeja a una fuga, ahora esperamos el acorde.

De hecho, el acorde nos es ofrecido por las oraciones de intercesión. Pero ¿dónde se hallan estas oraciones en la misa actual?

En el umbral del ofertorio de la misa hallamos ahora el acostumbrado e importante saludo: *Dominus vobiscum*. Sólo casualmente ha venido a parar a este lugar. Aquí está como un residuo de las grandes súplicas de intercesión, de las *orationes sollemnes* que aquí se rezaban como final de la liturgia de la palabra divina. El arco de una puerta, bien conservado, de un viejo edificio se empotra a veces en una nueva construcción; así, este saludo que abría las oraciones solemnes ha sido colocado dentro de un nuevo contexto. Ahora se utiliza como puerta de las oraciones *super oblata*.

Las oraciones solemnes mismas, sólo el viernes santo han conservado su puesto al final de la liturgia de la palabra. Fuera del viernes santo fueron hallando cabida ante las puertas, o bien en lo más íntimo de la celebración eucarística: las intenciones por las que se rogaba en ellas se insertaron en las letanías que se cantaban, con seguridad desde Gelasio I, durante la marcha a la iglesia estacional. Además, al irse intercalando nuevas oraciones en el canon, aquellas intenciones hallaron expresión en inmediata proximidad con la consagración. Sin embargo, las *orationes sollemnes* han recuperado su antiguo puesto en la costumbre popular de intercalar después de la predicación oraciones para pedir por los bienhechores de la Iglesia, por los difuntos, por las necesidades de la Iglesia y las del particular a quien ha de aplicarse el sacrificio. Esta práctica debería

conservarse.

[/388] Si se introducen las oraciones solemnes en la meditación de la primera parte de la misa, nos damos cuenta de que entran en ella necesariamente. Hasta este momento el juego sagrado de la liturgia se ha movido entre llamada y respuesta, entre nuestra marcha hacia Dios y la venida de Dios a nosotros. En las oraciones se cerraría la danza en un gran corro, en poderoso anillo. En las oraciones de intercesión, la Iglesia, como Juan en la noche de la cena, inclina su cabeza sobre el pecho del Maestro para dirigirle sus preguntas y exponerle sus cuitas y deseos. Al recibir la palabra divina de la lección, nos hemos acercado a Dios. Este acercamiento crea la intimidad y confianza de las súplicas de intercesión. Hemos sentido, en sus santas palabras, el aliento de su boca. Este aliento ha despertado en nosotros la confianza y el amor, que ahora se manifiesta en las oraciones de intercesión. Dios se ha acercado a nosotros por la palabra de Cristo. Nos otros nos unimos con Cristo por la fe (cf. *Ef* 3, 17). Por eso podemos ahora orar «por medio de Cristo nuestro señor», unidos que estamos, con nuestro mediador y abogado ante el Padre. Así, estas oraciones son una impresionante exposición de nuestra unión con Dios, fruto de la primera parte de la celebración de los divinos misterios.

Pero de la unión con Dios ha brotado ya la unión con los hombres entre sí. Aquí sucede otra vez lo mismo exactamente que en la danza: cuando las dos filas que corren una hacia otra se juntan en círculo, cada fila por sí se siente nuevamente unida. Ahora bien, la unión de los hombres entre sí se ve por el amor con que cada uno encomienda al Señor las necesidades de todos. El solícito amor de la Iglesia, que la palabra de Dios ha encendido más y más, atrae maternalmente a sí a todos los hombres para unirlos a todos con Dios.

Esta importante función de las oraciones de intercesión nos obliga a conservarlas en toda misa de comunidad. Sólo es menester darle forma adecuada y liberarla de la atolondrada repetición de padrenuestros.

[/389] Las oraciones solemnes se han conservado en su antigua forma el día de la pasión y muerte de Jesús. El viernes santo se lee la pasión según san Juan, y cualquiera se da cuenta que por esta lectura se ponen ante los ojos de nuestro espíritu los acontecimientos sagrados de aquel día. Cualquiera se da cuenta de que, por esa lectura, se levanta la cruz ante nosotros. Ahora bien, al *passio* siguen las oraciones solemnes: la Iglesia lleva a la cristiandad y a la humanidad entera al pie de la cruz. El Señor, levantado sobre la tierra, quiere atraerlos a todos a sí. Desde lo alto de la cruz reina sobre el mundo entero. La misma situación se da en toda misa, cuando Se rezan las oraciones. Cristo está presente, poderosamente se ha levantado su evangelio. Ahora la Iglesia lleva a Él a todos los hombres con

todas sus preocupaciones y necesidades. La cristiandad y la humanidad son conducidas al pie de la cruz a fin de que el Señor sea de nuevo Rey sobre nuestra vida entera, a fin de que la gracia de la cruz, en el santo sacrificio que va a empezar, se desborde sobre todos.

[/391] QUINTA PARTE
La oblación

Vamos a Dios con nuestros dones

[/393] XXV. Historia y forma

Estratos de la historia

Las oraciones *super oblata* pertenecen a las partes más recientes de la misa, como que proceden de la edad media y sólo modernamente se les ha dado, en el orden actual, vigencia de norma. Así, ocuparse en la historia de estas oraciones parece ha de resultar estéril, sobre todo si se comparan con el canon, de tan fuertes raíces históricas, que llegan hasta la época de los mártires y hasta el mismo cenáculo.

A menudo se ha resumido la historia de estas oraciones en una breve tesis. Ésta se enunciaría así: cuando la gran ofrenda del pueblo que traía al altar pan, vino, cera y muchas otras cosas fue sustituida por la economía del dinero, el vacío que así resultó se llenó por medio de estas oraciones. Esta tesis no era ciertamente muy propia para acrecentar el amor a estas oraciones. Se las despachaba casi como una añadidura casual. Así pues, repetimos que, desde este punto de mira, tratar de la historia de estas oraciones parece tarea infructuosa.

De hecho, puede y debe afirmarse que las oraciones de oblación no constituyen puntos culminantes de la liturgia de la misa. Sin embargo, vale la pena ocuparse en su historia, pues ella nos abre una vista a través de la gran historia de la Iglesia.

El verdadero origen de las oraciones *super oblata* no está en la necesidad de llenar la laguna que dejaba, con su desaparición, la ofrenda del pueblo, comoquiera que [/394] estas oraciones se desenvuelvan en época en que tal ofrenda florecía y era aún estimada. Su historia se enlaza más bien con un acto litúrgico hoy casi totalmente olvidado y que, sin embargo, tuvo en tiempos gran importancia: la *superpositio* de los dones ofrecidos. Terminada la oblación del pueblo, se escogía de entre los dones lo que era necesario para el banquete eucarístico, y los dones así seleccionados eran solemnemente depositados por el sacerdote sobre el altar. Esta ceremonia de la deposición de los dones era practicada por el sacerdote en silencio: levantaba los ojos al cielo y ofrecía al Señor el pan y el cáliz para darles después su sitio en el altar. Luego se impuso la costumbre medieval, sobre todo franco-gala, de acompañar toda acción litúrgica

con una palabra santa. De ahí que las oraciones de oblación se desenvuelven como textos acompañantes del acto de deponer los dones después de la ofrenda del pueblo. Sin embargo, cada región siguió caminos propios.

La pieza más antigua hubo de ser el *Suscipe, sancta Trinitas*. La hallamos en tierras francas de Sens y Amiens, en el siglo IX. Sin embargo, este texto ofrece considerables variantes antes de llegar a la forma actual. Se nombran ora unos santos, ora otros, se conmemoran ora unos hechos, ora otros de la historia de la redención, se intercalan ora unas, ora otras oraciones.

Otras regiones tienen otros textos para el acto de la deposición de las ofrendas sobre el altar. En Italia, durante el siglo XI se usa la oración *In spiritu humilitatis,* que se tomó de las palabras de Azarías en el martirio de los tres jóvenes en el horno de Babilonia (*Dn* 3, 39). Además, surgen textos propios para la oblación del pan y del vino al Señor antes de colocarlos sobre el altar. Son nuestras actuales oraciones *Suscipe sancte Pater*, del siglo XI, y *Offerimus*, de los siglos XI-XII. En la última nos llama la atención la forma de primera persona y el hecho de que sea rezada juntamente por el diácono. En realidad, fue originariamente una oración del diácono.

Se añade un nuevo estrato en la evolución: la preparación [/395] del cáliz se pone antes de la oblación del mismo. En otro tiempo se hacía antes o al comienzo de la misa, como se practica aún en el rito dominicano. En Colonia y otras diócesis del oeste de Alemania se preparaba después del introito. Para este rito se necesitaba un texto y se halló en una antigua oración de navidad del Sacramentario leoniano: *Deus qui humanæ substantiæ*, que procede sin duda del siglo IV. El siglo XIII, para la práctica primeramente de la curia romana, la puso en el lugar actual.

La evolución termina en el siglo XIII-XIV. Su resultado es el rito de la curia papal, antecedente del misal romano. Ahora las órdenes religiosas, sobre todo los hijos de san Francisco, propagan por el mundo los usos litúrgicos de la curia romana. Con ocasión de la reforma del misal llevada a cabo por mandato del concilio de Trento por san Pío V, este rito de oblación, ya muy ampliamente difundido, recibe obligatoriedad general.

¿Qué nos dicen estos escuetos y secos datos?

Contemplemos el corte longitudinal a lo largo de los siglos. Después de la oblación del cáliz, reviven los testigos de la antigua alianza, sentimos el fuerte aliento de los profetas y recordamos la lucha del pueblo escogido por el Dios uno. Antes hallamos el rito de la mezcla del agua y del vino que conoció ya la época de los mártires y hacía pensar a un san Cipriano en la transfixión de Jesús crucificado. En ella leemos un texto de tiempos de los grandes padres de la Iglesia, que, con clásico cuño, celebra el misterio de la encarnación. Luego vemos

los gestos de oblación: las manos, los ojos, los vasos sagrados son levantados, como se hacía ya en los siglos precarolingios. Aquí hallamos el texto, que tuvo origen en la misma época y en el mismo terreno –en el centro del imperio carolingio– que la fiesta de la Trinidad: *Suscipe, sancta Trinitas*. Los usos de la corte pontificia en la era de sus peregrinaciones por las residencias del centro de Italia y de su «cautividad babilónica», en Aviñón, se han mantenido en el conjunto de los ritos de la oblación.

[/396] Vemos a los hijos del santo de Asís llevar la liturgia papal a las ciudades de orgullosa burguesía. Percibimos la mano enérgica del papa de la reforma, procedente de las filas de santo Domingo, que une la Iglesia desgarrada en una liturgia obligatoria hasta en su último pormenor. Así, el ofertorio, en el corte longitudinal de su formación, nos muestra los varios estratos o capas de la historia de la Iglesia. Es como un repetitorio o repaso de la historia de la Iglesia.

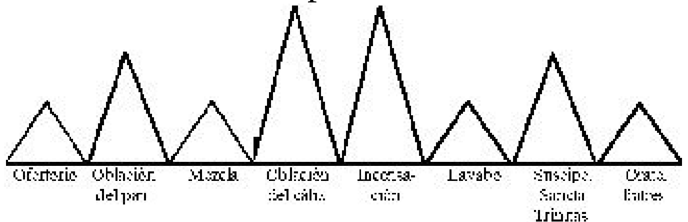
Esta visión histórica nos permite una gozosa comprobación. Estamos acostumbrados a mirar justamente estos siglos como tiempos de luchas y acontecimientos externos. Y, en parte, como épocas de decadencia. El sacerdocio y el imperio se disputan el poder. Pero estos textos y ritos nos hablan del otro mundo que en estos siglos alienta y vive y obra: el mundo de los misterios eucarísticos. Todos los siglos, aun los más oscuros, tejen la vestidura, los ornamentos pudiéramos decir eucarísticos, y tratan de darles formas cada vez más preciosas. Ahí está la causa de que estos oscuros siglos no se pierdan en las tinieblas, sino que salgan siempre a puertos de luz. El trato constante con el *testamentum Domini* y la amorosa solicitud por el *mysterium fidei* eran fuentes profundas de nueva vida. ¡Qué grave advertencia, qué profundo consuelo brota de ese hecho para nosotros en estos oscuros tiempos que vivimos! El *unum necessarium* a que constantemente hemos de volver es el sacrificio, nuestro sacrificio y el de Cristo, es el esfuerzo por hacerlo cada vez más nuestro.

La forma artística

Doblemente puede sorprendernos hablar de forma artística en el ofertorio. Los textos de esta parte de la misa, como acabamos de ver, se han formado tardía y casi casualmente, de suerte que no habría en absoluto de esperarse una forma artística. Además, la estructura de estas [/397] oraciones y ritos nos da la impresión de algo inarmónico y hasta de cierta tiesura. Por eso toda consideración sobre la disposición artística de esta parte de la misa parece superflua y aun equivocada. Y, a la postre, ¿para qué sirve la averiguación de una forma artística? ¿Ganan con ello en fervor el espíritu y el corazón? ¿Se nutre de ello nuestra oración?

Ahora bien, vamos a comprobar que existe una forma artística. Ésta no brota de un plan de composición bien ponderado; más bien parece surgir espontáneamente y como nacida del certero sentimiento de la forma de los hombres del pasado, para los que resulta un hábito crear conforme a medidas y leyes que llevan en sí mismos. Investigar estas formas íntimas tiene un valor profundo. Comparémoslo con las melodías gregorianas: su estructura, para un oyente inculto, no técnicamente formado, aparece informe, oscura e inconexa. Mas el que sabe interpretar estas melodías, el que logra penetrar sus secretos, el que descubre sus profundas leyes estructurales, percibe su ondulación y temblor y logra que estos cantos de tan dulce sentido divino calen profundamente en su corazón. De esta naturaleza es también nuestro trato con las formas artísticas de la oblación. Estas formas nos ayudan a entender mejor los textos sagrados, y así, sobre todo, podemos ahondar en ellos. Somos arrastrados por su vuelo artístico, y entonces nuestra oración gana en intimidad y fuerza.

¿No será lícito primeramente trazar un esquema, una curva de la disposición de los textos del ofertorio? La figura que resulta es poco más o menos ésta: forman el marco: el pueblo (misa de comunidad) o la *schola* (misa solemne) canta el ofertorio, canto que acompaña, vela e irradia todas las acciones que siguen. El pueblo, o los clérigos, dentro del ámbito del altar, cierra toda la acción santa con el *Suscipiat*. Por su parte, el celebrante abre el ofertorio con la oblación del pan: *Suscipe¸ sancte Pater*; y termina la función con otra oración de oblación: *Suscipe, sancta Trinitas*. A la oblación [/398] del pan sigue el acto de preparar el vino y el agua en el cáliz. A este acto corresponde, al otro lado del esquema, otro acto preparatorio: el lavatorio de las manos. En el centro de este sagrado recinto se levanta la doble oblación del cáliz y del incienso, ambas acompañadas de oraciones multimembres, ambas de marcada solemnidad, como puntos culminantes de esta parte de la misa.



Comprobamos, pues, la presencia de una ponderada armonía. La sucesión aparentemente desordenada se ve que es una estructura de clara tectónica: incluidos en doble coro de la comunidad orante, una seria aspiración a Dios en la oblación del pan, un tranquilo y reservado acto preparatorio en la mezcla del agua y el vino, una doble ascensión hacia Dios con el cáliz y el incienso, y luego un postrer vuelo místico en la oración a la santísima Trinidad.

La curva ofrecida para representar la dinámica de la oblación pudiera parecer demasiado externa y complicada y orientarse excesivamente a la misa rezada. Más sencilla e históricamente exacta es la afirmación de un ritmo ternario: coro, pueblo, sacerdote. El coro aporta su contribución al ofertorio, al pueblo toca la ofrenda, y al sacerdote se reservan las oraciones de oblación. Ello corresponde exactamente al ritmo de la apertura, en que el introito pertenece al coro, los *Kyries* y gloria al pueblo, y la oración al sacerdote.

Una melodía gregoriana se canta más limpia y bellamente cuando se conocen sus leyes. ¿No se ejecutará también la oblación de la misa con espíritu más alegre [/399] y fervoroso, si se perciben estos altibajos, este ir y venir, este avanzar y retirarse de la acción? Esta forma artística espontánea e inafectada tiene sobre todo por fin disponernos a la alegría. Ahora bien, la alegría es la más importante disposición para la ofrenda, puesto que está escrito: «Dios ama al dador alegre» (*2Co* 9, 7).

Estamos acostumbrados a mirar desdeñosamente, con superioridad clasicohumanística, la lengua de la edad media, el bárbaro latín monacal. Las oraciones del ofertorio proceden en parte de la época carolingia. ¿Quién tomaría completamente en serio la latinidad de esa época? Otros textos, por ejemplo, la oración al mezclar el agua y vino y la traducción de los pasajes bíblicos empleados, proceden del latín posclásico de los padres de la Iglesia, que los textos de bachillerato solían marcar con la observación «época de decadencia». Si se miran más despacio los textos de estas oraciones, se ve lo inexacto de tal apreciación. Friedrich Stummer, en un grueso trabajo sobre *Satzrhythmus in der Bibel und in der Liturgie der lateinischen Christenheit* (El ritmo de la frase en la Biblia y en la liturgia de la cristiandad latina), ha escrito también una página sobre los textos del ofertorio, particularmente sobre el *Suscipe, sancte Pater* (*Archiv f. Lit-Wiss.* III, p 270 s). Ahí se nos revela que estas oraciones emplean con clásica maestría la forma artística del *cursus*, ritmo de la prosa. El trabajo de Stummer nos muestra cómo se van sucediendo el *cursus medius* y *planus*, el *trispondaicus* y el *cursus velox*, el *velox productior* y el *tardus*, y crean un edificio de cincelada finura que delata la mano de un artista de superior categoría, de un orante de inflamado amor y de un latino de cuño clásico.

Así pudiera comprobarse la ritmificación de los restantes textos del ofertorio. ¿Qué efecto se intenta con ello? El ritmo de la prosa que por el *cursus* se logra da a los textos su vibración de musicalidad. El que reza estas oraciones, llevado de este ritmo, empieza a cantar. Con canto del alma ofrecemos a Dios el pan y el vino. [/400] Con canto del alma preparamos los símbolos o signos de nuestra propia ofrenda. Ofrecemos cantando. ¡Qué contraste con la actitud mohina

y aburrida que solemos tomar ante cualquier sacrificio! Aquí hay que repetir una vez más la palabra del Apóstol de las gentes, tan serio en otras ocasiones: «Dios ama al dador alegre».

La forma artística, festiva y alegre de las oraciones de oblación son para el recitante una enérgica admonición. Son una predicación sobre la alegría del corazón como nota fundamental de todo espíritu de oblación y sacrificio. Sin quererlo, nos viene a las mientes san Francisco de Asís: ciego ya, compone el Canto al sol, la loa del Creador con toda la creación. De su ceguera hace un verdadero sacrificio de alabanza. Así hemos también nosotros de llevar ante Dios en la santa misa toda nuestra miseria, nuestros innumerables pecados, faltas y negligencias, la oscuridad y ceguera de nuestro terreno existir. Sin embargo, si nos dejamos llevar de la disposición artística y del ritmo musical de las oraciones de oblación, nuestra ofrenda se convertirá, como debe, en sacrificio de alabanza.

[/401] XXVI. Las partes más antiguas de la oblación

La ofrenda

La más importante ceremonia del ofertorio de la misa sólo se ha conservado, desgraciadamente, como monumento o supervivencia. Es la ofrenda. Sólo en ésta se ve claro el pleno sentido del ofertorio, y ella constituyó uno de los más importantes actos de la participación litúrgica del pueblo. Los ensayos para dar nueva vida a la ofrenda no han dado resultados apreciables. Por ello es tanto más necesario darse cuenta cabal de la importancia de esta antigua ofrenda.

Historia

La misa de la primera época de los mártires no parece haber conocido la ofrenda del pueblo. En contraste consciente con el judaísmo y el paganismo, se recalca el carácter espiritual y espiritualizado del sacrificio cristiano y con lacónica sencillez se imita lo que aconteció en la última cena.

A partir del siglo III se ve cada vez más claramente la inserción de una oblación en especie. La institución parece haber tenido origen en África. El pueblo ofrece lo necesario para el sacrificio eucarístico y, a la vez, presenta dones para el sostenimiento de los ministros del altar, de los pobres y del templo. Esta oblación del pueblo o, por lo menos, de los representantes del pueblo, va tomando formas cada vez más solemnes.

Esta oblación en especie se sustituye en el curso de la [/402] edad media por otras instituciones. Esta sustitución tiene primeramente lugar por la fundación. El fundador, al establecer una base o fondo de bienes, asegura una vez para siempre lo necesario para el santo sacrificio. Cuando se celebra por vez primera después de la fundación, el oferente –*oblator*– hace solo la ofrenda y deposita sobre el altar los documentos de fundación. Al aparecer, en el siglo XII, la economía monetaria, la ofrenda en especie se sustituye totalmente por la ofrenda en dinero, por la colecta. En la liturgia de los conventos, la ofrenda es sustituida por la oblación total de la profesión, que tiene lugar en el ofertorio de la misa. Por la profesión, resulta superflua toda ofrenda diaria y, por otra parte, el monje particular no podía dar nada, comoquiera que, por el voto de pobreza, había renunciado a todo.

Sin embargo, la idea y práctica de la ofrenda pervive en diversas instituciones eclesiásticas.

La colecta actual durante la misa continúa la tradición de la ofrenda de los primeros tiempos. La bandeja ahora empleada no es sino la patena de la antigüedad, en que se ofrecían las oblaciones, y aún hoy día el toque de la campana avisa que éste era antaño el momento de levantarse para la ofrenda.

La ofrenda misma pervive, en muchas diócesis, en la misa de difuntos. Sólo que también en ésta la oblación se hace en dinero y no en especie. En muchas partes era o es costumbre depositar las monedas sobre el altar, práctica que pone de manifiesto la relación de la ofrenda con el sacrificio de la misa.

También en el estipendio de la misa pervive algo de la antigua ofrenda. Aquí se realiza la idea de fundación para una sola misa. Pero también aquí el oferente presenta una oblación en dinero y la entrega se hace fuera de la celebración de la misa.

La derivación más remota de la ofrenda la constituyen sin duda los tributos de la Iglesia. Desde comienzos del siglo XIX sustituyen, junto con las subvenciones del estado, [/403] a las rentas de los bienes de la Iglesia que en las varias secularizaciones fueron expropiados contra todo derecho y siguen todavía en manos del estado. Ahora bien, estos bienes de la Iglesia procedían en gran parte de las fundaciones de otros tiempos para la celebración del santo sacrificio. De no haber tenido lugar la secularización, no se hubieran necesitado los impuestos de la Iglesia, pues ésta podía atender al sostenimiento del altar, del clero y de los pobres con las rentas de las fundaciones y demás bienes propios. Por desgracia, apenas puede ya discernirse el carácter sacro y eucarístico de los mismos tributos de la Iglesia y su relación con el sacrificio de la misa. Una práctica completamente secularizada y profana ha sustituido aquí a un hecho litúrgico y ritual. Todo esto sólo se aplica, naturalmente, a Alemania; en otras partes, la cuestión se resuelve de modos varios. Lo que en todo caso convendría es recalcar a los fieles el carácter sacro de su limosna.

Sentido

Estaba superado el materialismo pagano que apartaba al primitivo cristianismo de una oblación en especie. La Iglesia luchaba ahora contra el espiritualismo gnóstico, que desdeñaba con exceso la materia y todo lo corpóreo. Entonces la Iglesia tomó las ofrendas terrenas de pan y vino para presentárselas solemnemente a Dios. Con ello daba a entender que el milagro de la consagración se realiza sobre la materia, y así mostraba la Iglesia su estima de la creación terrena. Dos materias importantes para la vida humana, el pan y el vino –que en la antigüedad y frecuentemente también en nuestros días eran y son el diario sustento

del hombre–, son puestas sobre el altar y en él están como la parte por el todo. Toda la creación queda llena del espíritu del Señor. Toda la creación es penetrada del poder redentor de Cristo. Así, la ofrenda es una confesión de importantes verdades cristianas fundamentales. Ahora bien, estas verdades son de impresionante actualidad: mientras el materialismo [/404] del neopaganismo independiza y diviniza la materia, la ofrenda la pone bajo la acción maravillosa de Dios, con lo que la somete nuevamente al Creador y, a la vez, la transfigura.

El pan y el vino son llevados durante la ofrenda sobre el altar. Como *pars pro toto*, allí han de representar todo el ámbito de la vida humana y consagrarla a Dios. «Todo para la gloria de Dios», dice la oblación en la lengua del símbolo. ¡Importante afirmación en una época que es desmesuradamente antropocéntrica! El fin primordial de la creación: la adoración de Dios, la sumisión a la primacía absoluta de Dios, es puesto de relieve por la oblación. La proposición fundamental del librito de los Ejercicios de san Ignacio: *homo creatus est ut laudet*, no sólo está formulada, sino seguida en la oblación.

Se presenta la oblación, pero ésta no se destina sólo al culto de Dios, sino también al sostenimiento de los ministros del altar y, sobre todo, de los pobres. Aquí se ve nuevamente la ordenación de nuestra vida al doble fin del amor a Dios y al prójimo. La eucaristía, fiel al ejemplo del primitivo ágape cristiano, va unida a la caridad. Sólo de la eucaristía nos viene la fuerza para la genuina caridad. Sólo el amor de Dios nos dispone a ejercitar el verdadero amor al prójimo. Sólo el amor de Dios que recibimos en la eucaristía nos da verdadero corazón para con el prójimo. Por otra parte, el amor a nuestros hermanos nos prepara a recibir el amor de Dios en la eucaristía, y en la bondad para con los hombres hemos de continuar la misericordia del Señor recibida en la eucaristía. ¡Qué radicales diferencias con el materialismo socialista, que da carácter absoluto al amor al prójimo, dejándolo así sin verdadero fundamento!

Práctica

Las ideas expuestas demandan francamente ligarse nuevamente con instituciones o prácticas que aún subsisten de la antigua ofrenda, y darles nueva vida. Es menester meterlas en el ánimo y en la oración de los fieles, cuando [/405] los dones de pan y vino son puestos sobre el altar, cuando la bandeja reclama la oblación en dinero, cuando se encarga una misa, cuando aún se practican antiguos usos y formas locales o nacionales de ofrenda.

Además, parece oportuno dar otra vez vida a la antigua forma de la oblación, aunque, eso sí, con tacto y prudencia. Pío XII, en dos pasajes de su encíclica *Mediator Dei*, exige enérgicamente que en cada misa se consagren las formas para la comunión de los fieles (lo cual ha caído en el vacío, y la comunión fuera

de la misa, al principio o final de ella, sigue floreciente). De ahí se sigue la conveniencia y hasta cierta necesidad de una ofrenda en que los fieles lleven sus hostias al altar. No es éste el lugar de discutir la posibilidad práctica; pero una cosa hay que decir: que ello es más fácil de lo que generalmente se cree.

Acaso pueda ser un buen comienzo que, en ocasiones solemnes, por ejemplo, en la primera comunión, se lleven desde el lugar de los fieles, en solemne procesión, el pan y el vino al altar.

En muchas partes, en determinadas ocasiones, se practica una colecta u ofrenda de caridad. Limosnas para los pobres son depositadas, al ofertorio, cerca del altar. Sin este complemento esencial no debiera nunca introducirse una ofrenda litúrgica. El amor es inventivo y nos inspirará las verdaderas formas de realización. Lo más importante es que reviva otra vez el espíritu de oblación.

Ofertorio

Historia

El África septentrional cristiana, donde descubrimos los primeros indicios de la ofrenda, nos procura las primeras noticias sobre el ofertorio, por obra no menos que de san Agustín. El canto del ofertorio se introdujo en su tiempo en Cartago e Hipona, Con él se quería introducir un acompañamiento de la ofrenda.

[/406] Lo mismo que a la comunión, el número de salmos empleados al ofertorio fue al principio muy escaso. Este modesto repertorio de ofertorios del siglo VI se conserva hasta hoy día en Milán. San Gregorio Magno enriqueció y perfeccionó esta serie de ofertorios.

La primitiva ejecución del ofertorio se hacía en forma de canto responsorial. Un solista cantaba verso a verso el salmo y el pueblo contestaba con un estribillo fijo, el responso. Los documentos del siglo vi atestiguan aún esta forma. La ejecución responsorial fue posteriormente sustituida por la antifónica. Dos coros alternaban en los versos del salmo y una antífona precedía como indicación del tono y como inscripción.

En el curso del tiempo estas antífonas antepuestas fueron adquiriendo formas melódicas cada vez más ricas. Finalmente, terminaron por ser propias exclusivamente de los solistas o la *schola cantorum*. De ahí que se perdiera el salmo, pues las exuberantes formas melódicas de las antífonas bastaban para llenar el espacio de la oblación.

Así se llegó finalmente al estado actual, en que ya sólo se conoce la antífona del ofertorio: un preludio sin canto, una inscripción sin salmo, una indicación de tono sin ejecución. Por eso no nos sorprende que, en tiempos en que no se

entendía ya el canto coral gregoriano, se recitara de corrida, como mal necesario, el ofertorio, para entonar en seguida un solemne motete. Pero como la ofrenda había desaparecido desde mucho antes, había que dar lentitud a las ceremonias de la oblación, o el celebrante se veía obligado a esperar un buen rato a fin de dar tiempo suficiente a la ejecución del motete.

Es lícito pensar en la recuperación de la verdadera forma del ofertorio en la actualidad. En la misa solemne entran nuevamente versículos del salmo en esta antífona. Varios libros corales los indican. Pero entonces falta la participación del pueblo, sobre todo en lugares en que aún se practique o se haya restablecido la ofrenda. Esta participación puede fácilmente lograrse en la misa [/407] de comunidad: se hace repetir a la comunidad varias veces el ofertorio mientras el director del rezo recita verso a verso el salmo correspondiente. Este rezo tendría seguramente más sentido que la práctica, extendida en muchas partes, de repetir con el sacerdote las oraciones sobre la oblata. ¿No podrían nuestros músicos eclesiásticos crear versículos o aclamaciones populares, sencillas y cantables, con las que la comunidad podría entrar en el canto artístico del ofertorio? En todo caso, merece todo esfuerzo llevar a la conciencia del pueblo, por la participación incluso en el ofertorio, que la oblación requiere la colaboración íntima de los fíeles. Con ocasión del día de los católicos en Colonia se hizo así de manera convincente.

Texto y fondo

La finalidad primera del canto del ofertorio no es otra que acompañar la ofrenda y, en general, todo el rito de la oblación.

Para ello, sólo raras veces se han escogido textos en que se expresen ideas propiamente de oblación. Los textos contienen más bien pensamientos alegres y festivos y humildes súplicas. El motivo más profundo para la elección de éstos textos es la palabra, tantas veces citada, del Apóstol de las gentes: «Dios ama al dador alegre» (*2Co* 9, 7), y el ejemplo de Salomón, que se gloria: «Alegremente he ofrecido todo esto» (*1Cro* 29, 17). El canto del ofertorio quiere despertar en nosotros esa alegría. El ofertorio, con su espíritu de humildad y de súplica, quiere decir que nuestra ofrenda es expresión de nuestra adoración.

Sólo raras veces contiene ya la antífona del ofertorio ideas de adoración y rendimiento. Así sucede, por ejemplo, el día de la epifanía. En ella nuestra mirada se dirige a los reyes con sus dones, y en ellos vemos el modelo de nuestro espíritu de oblación: *Reges Tharsis et insulæ munera offerent*... Por semejante manera, en la fiesta de la sagrada Familia, en la presentación de Jesús, [/408] vemos la imagen de nuestra propia entrega: *Tulerunt Jesum... ut sisterent eum Domino*. El ofertorio de pentecostés resuena con la frase: *Tibi offerent reges*

munera. La misa del Corpus hace acompañar la oblación y la incensación con las palabras, muy apropiadas: «Los sacerdotes del Señor ofrecen incienso y pan ante el Señor...» En el domingo de Ramos y la fiesta del corazón de Jesús, el espíritu de oblación se suscita por su contrario, por la queja del Señor: *Improperium expectavit cor meum et miseriam*... También algunos domingos después de pentecostés nos ofrecen ideas de entrega. El domingo séptimo cita la misma oración de Azarías en el horno de Babilonia, que utilizan también los textos de oblación: «Como holocausto de carneros y toros y como millares de corderos pingües, así sea hoy nuestro sacrificio en tu presencia, a fin de que te sea acepto, pues los que en ti confían no quedan confundidos, Señor» (*Dn* 3, 40). El domingo dieciocho canta, del ejemplar sacrificio de Moisés: «Consagró Moisés un altar al Señor, ofreciendo sobre él holocaustos e inmolando víctimas; celebró un sacrificio vespertino en olor de suavidad al Señor Dios, en presencia de los hijos de Israel». En la misa de la dedicación de la iglesia, hallamos la oración de oblación del rey Salomón al dedicar el templo (*1Cro* 29, 17). La oración en que san Esteban ofrece su propia vida: *Domine Iesu, accipe spiritum meum*, es muy propia para guiar nuestro propio sacrificio en la fiesta del protomártir. El avemaría de tantas festividades de la Virgen no necesita sino prolongarse hasta el *Ecce ancilla* para convertirse en el mejor ejemplo de nuestra oblación y rendimiento a Dios.

En muchos casos, la antífona del ofertorio no contiene idea alguna de oblación, pero sí el salmo de que se toma. Así, la primera misa de navidad canta: «Alégrense los cielos... ante la faz del Señor, porque viene». Si se añade todo el salmo 95, surge una poderosa oración de oblación: «Tributad al Señor gloria y poder: ofrecedle sacrificio» (*S* 95, 8).

[/409] El ofertorio de pascua sólo adquiere pleno sentido si se continúa cantando el salmo 75: *Reddite munera* = «cumplid vuestros votos al Señor, presentadle todos vuestros dones» (*S* 75, 12).

El segundo domingo de epifanía no sabe nada, en su ofertorio Jubílate, de ideas de oblación; pero, si se continúa él salmo, se hallan los versículos: «Con holocaustos entro en tu casa, Señor; sacrificio de pingües ovejas te ofreceré» (*S* 65, 13 15).

Al ofertorio de sexagésima y del sexto domingo después de Pentecostés se añade, con el versículo 8 del salmo 16, la oración de oblación de completas: «Bajo la sombra de tus alas guárdame» (*S* 16, 8).

Varias veces las antífonas ofertoriales se toman del salmo 118, el salmo clásico de pascua y de los domingos. Las antífonas consuenan entonces con la oración de la profesión monástica, tomada del mismo salmo: *Suscipe me secundum eloquium tuum* = «recíbeme conforme a tu promesa» (118, 116), y con

versículos semejantes: *Suscipe servum tuum* = «recibe a tu siervo» (118, 122), *Tuus sum ego* = «tuyo soy yo» (118, 94).

El salmo 39, con la oración de la mañana del Dios- hombre: «No has querido sacrificio y holocausto... Mira que vengo... a cumplir tu voluntad» (*S* 39, 8s; cf. *Hb* 10, 5-10), ha de ser oído y cantado enteramente cuando resuenan los ofertorios tomados del mismo el viernes de la segunda semana de cuaresma y el martes de la cuarta, y los domingos quince y dieciséis después de pentecostés.

El lunes después del segundo domingo de cuaresma y el domingo quinto después de pentecostés, hallamos las palabras de nuestra consagración a Dios al conferírsenos la tonsura: *Dominus pars hereditatis meæ* = «Dios es la parte de mi herencia» (*S* 15, 5), cuando se entona el ofertorio tomado del salmo 15.

Basten estos ejemplos. Ellos nos invitan a dar una mirada general al salmo entero antes de interpretar el ofertorio. Los restantes versículos del salmo nos ofrecerán entonces las palabras de oblación y entrega que buscamos. [/410] Pero en este caso, esos versículos habrían también de ponerse en boca del coro y de la comunidad. Con frecuencia nos resonará entonces en el salmo la palabra que es la dominante en las oraciones de ofrecimiento: *Suscipe*.

Algunos ofertorios parecen tomar motivo de la preparación de la oblación para cantar la preparación del trono de Dios, ora en su propio texto, ora en los versículos del salmo correspondiente. Del trono y asiento de Dios, festivamente preparado, cantan los salmos 92 y 88 en la segunda y tercera misa de navidad, en las dos misas del común de obispos mártires, en el primer común de obispos confesores y en el de confesores (*S* 92, 2; 8S, 5). Asimismo, en septuagésima, el viernes de la primera semana de cuaresma y en las témporas de septiembre, se alega el salmo 102, que habla del trono preparado al Señor (*S* 102, 19).

Sin embargo, el pensamiento capital de los ofertorios sigue siendo la sencilla y humilde alegría que brota de los cánticos de los salmos y que insensiblemente pasa al que los canta. Por eso en la elección de las antífonas ofertoriales se pueden ir alegando sin inconveniente un salmo tras otro por su orden numérico, como acontece muchas veces los domingos después de pentecostés. El primer domingo después de pentecostés empieza con el salmo 5, y en los próximos domingos siguen los salmos 6, 9, 12, 15 y 16. La serie se interrumpe por el domingo séptimo, con su responsorio tomado de Daniel. Luego los salmos 17, 18, 24 y 29 ofrecen textos para los domingos del ocho al once. La oración de Moisés, el domingo doce, interrumpe la serie. Luego siguen, del domingo trece al dieciocho, los salmos 30, 33 y 39, éste dos veces. Aquí termina la serie. Los restantes ofertorios no utilizan ya el salterio por orden, sino que tienen textos con cuño propio.

Si un canto de júbilo ha de acompañar la oblación, no puede sorprendernos

el intercambio de ofertorios, que de pronto nos parece caprichoso. Los versículos para [/411] después de pentecostés se emplean igualmente en las misas de cuaresma, excepto los ofertorios de los domingos siete y diecisiete, que proceden de Daniel, los últimos a partir del veintiuno.

Hasta cuando el cántico para la oblación parece sonar melancólico; cuando, por ejemplo, desde el domingo veintitrés resuena el oscuro *De profundis*, el salmo entero a que en cada caso pertenece la antífona prolonga su pensamiento hacia más alegres melodías, por lo menos hasta la doxología del *Gloria Patri*. La contrita humildad de la súplica trae consigo aquella purificación del corazón de que brota la gozosa oblación y entrega a Dios.

Así, en los cánticos que acompañan el ofertorio hallamos una alta escuela de cristiano espíritu de oblación. Esta escuela nos forma en la alegría, que es la disposición fundamental para este auténtico ofrecimiento a Dios. Ahora bien, la alegría germina en terreno de limpia y sencilla humildad ante el Dios grande. El espíritu de oblación se manifiesta con aquella palabra tantas veces repetida en los salmos: *Suscipe*, y se levanta vibrante hasta el canto festivo de los salmos que desfilan como en solemne procesión. El espíritu de oblación prepara el trono para la venida eucarística del Señor. Con ese espíritu debiéramos practicar también nosotros la ofrenda de nuestra vida: como humildes siervos, repitiendo continuamente el *Suscipe*, como dadores alegres, con la alegría justamente de que podamos dar... de lo mismo que recibimos.

El ofertorio de la misa de difuntos

El ofertorio de la misa de difuntos es el más sorprendente de todos. Durante mucho tiempo y en muchas partes hasta hoy día se ha conservado la ofrenda por parte del pueblo en la misa de difuntos. De ahí que el ofertorio sea más extenso. Todavía contiene, aunque ejecutado por solistas, un versículo más largo, y en parte repite la antífona. Pero, sobre todo, se caracteriza por una representación, para nosotros oscura, de la otra vida, [/412] como corresponde a los siglos VIII-X, época de composición de este cántico. Las modernas traducciones salen del paso traduciendo *infernum* por «purgatorio». Pero el texto sólo se entiende si se recuerda que se cantaba inmediatamente después de la muerte. La misa por los difuntos se celebraba el día mismo de la muerte, en las primeras horas siguientes. Pero entonces se imaginaban que el alma se hallaba aún por los aires, camino hacia Dios, y que en este camino hacia el Juez supremo tenía que ser protegida contra los ataques del enemigo maligno. Al cantar, pues, este ofertorio podemos trasladarnos al momento de la muerte y al comienzo de nuestro juicio. Entonces tiene pleno sentido pedir que nos libre Dios del infierno, pues nadie es justificado sin la misericordia de Dios.

Secreta

Dignidad

La secreta, la oración callada, no pertenece a las partes de la misa que más se atienden. Entre sus dos hermanas, la oración y la poscomunión, que el canto realza, la «callada» apenas se nota. Las ricas oraciones *super oblata* la relegan a segundo término. La oración eucarística a la que ella precede hace que se la olvide inmediatamente. Casi pudieran aplicarse a la pobre secreta las palabras evangélicas: «Al que no tiene, aun lo poco que parece tener se le quitará» (*Mt* 25, 29). Como se reza en voz baja, se le presta a menudo escasa atención, se la reza aprisa y corriendo y, por ello mismo, se le quita aún importancia. Su fondo, sobrio y poco vibrante, parece justificar este trato.

Pero luego descubrimos la dignidad histórica de este texto. La secreta pertenece a los textos más antiguos de la misa. El Sacramentarlo leoniano nos ofrece formularios que pertenecen al siglo IV, y es seguro que esta oración tiene aún una antigüedad más venerable. Sólo que en otro tiempo llevaba otro nombre: *oratio super oblata* [/413] = oración de oblación». Sólo desde mediados del siglo VIII se impone el nombre de *secreta*. Este nombre significa sencillamente que se reza en voz baja. Antiguamente, la oración *super oblata* era cantada. De este canto, sólo queda un pobre resto, la *ecfónesis*, el final: *Per omnia sæcula sæculorum*, cantado antes del prefacio. En suelo francogalo se gustaba imitar modelos de la liturgia oriental, y tampoco se había olvidado la antigua liturgia galicana. Ahora bien, la liturgia oriental y galicana recalcan el silencio durante la presentación de las ofrendas. Así se convirtió aquí en secreta la oración sobre la oblata. No pasemos distraídos sobre este testigo del pasado. ¿No podemos esperar de él documentos de teología eucarística que se remonten incluso a la época de los mártires?

Descubrimos otro aspecto de la dignidad litúrgica de la secreta. La liturgia emplea con mucha frecuencia prefacios. Siempre les precede una oración semejante a la secreta. Ésta es hasta tal punto preludio de la oración eucarística, que apenas puede separársela de ella. Es pórtico, es umbral del gran santuario, y no puede suprimirse sin dificultad la entrada al mismo.

Contenido

Todavía se nos va a revelar más ampliamente el profundo contenido de la secreta. Ésta ostenta el mismo cuño que el canon –su misma reserva y objetividad–, y en ella pervive el mismo mundo de ideas. Ahora bien, la idea fundamental del canon es sin duda el *sacrificium Ecclesiæ*. La oración eucarística de la Iglesia habla más de su propio sacrificio que del sacrificio del Señor. Lo mismo acontece

también en la secreta. A la vista de los dones ofrecidos, que son desde luego símbolo de su propia oblación y consagración al Señor, la Iglesia se gloria de ellos porque le han sido dados por Dios. Estos dones los designa ella, con audacia y naturalidad, como su sacrificio, a pesar de que sabe perfectamente que el sacrificio de Cristo es único y señero, y que el sacrificio [/414] de la cruz es de validez también señera y universal La oblación por manos de la Iglesia es ya en sí misma un sacrificio. Cierto que Cristo ofreció, vicariamente, su sacrificio por todos nosotros; pero nosotros, en cada paso de nuestra vida, hemos de verificar, hemos de confirmar, hemos de aplicarnos lo que el Redentor hiciera una vez por nosotros; hemos de aplicárnoslo, repetimos, por nuestro sacrificio moral, que luego ofrecemos a Dios en el culto, a fin de que sea incluido en el sacrificio de Cristo, condición necesaria para que tenga valor ante Dios. El sacrificio de Cristo no desliga al hombre ni a la Iglesia del deber natural del sacrificio. Más bien lo da por supuesto y lo realza ante el acatamiento del Padre en su sublime oblación y, no obstante nuestra culpa y nuestra máxima culpa, lo hace agradable y acepto a los ojos divinos. Con substanciosa concisión, resume la Iglesia su sentir sobre su propia oblación en la *secreta* del tercer domingo después de epifanía y del tercer domingo de cuaresma: «Rogárnoste, Señor, que esta oblación nos purifique de nuestros pecados y prepare cuerpos y almas de tus siervos para la celebración del sacrificio» = *Hæc hostia... emundet nostra delicta, et ad sacrificium celebrandum subditorum tibi corpora mentesque purificet*. Aquí, con las palabras *hostia* y *sacrificium*, se contraponen el sacrificio de la Iglesia y el de Cristo. La *hostia*, es decir, la oblación de la Iglesia tiene la virtud de purificarnos y prepararnos para el sacrificio de Cristo. La consagración de los miembros a la cabeza restablece la unión de unos y otra para la plena vitalidad y tiene, consiguientemente, virtud purificadora y santificante. Ahora bien, por su unión con la cabeza tiene la Iglesia parte en el sacrificio de Jesucristo.

De ahí que, en la secreta, la Iglesia puede calificar su oblación como *munera*, *oblatio*, *hostia*, *sacrificium*. Por eso puede llamar a su consagración a Dios *sacrificium immaculatum*. Por eso puede pronunciar una y otra vez, en la secreta, el íntimo y, a par, gozoso *Suscipe*, que se hizo término clásico de la oblación de sí mismo.

[/415] No es, por tanto, menester interpretar la lengua de las «secretas» en el sentido de que en ellas se miran ya los dones transustanciados y se anticipan a lo que sólo después de la consagración es una realidad. No. La *secreta* puede muy bien afirmar todas estas magnificencias del sacrificio de la Iglesia. Naturalmente, el origen último de esta dignidad de la oblación de la Iglesia es siempre el sacrificio de Cristo, y en este sentido lo que la *secreta* predica de la oblación

constituye un loor anticipado del sacrificio del Señor.

Sólo con relativa rareza alude la secreta a la festividad. Sin embargo, cuando lo hace, nos encontramos frecuentemente con verdaderas preciosidades de teología y de estilo, que a duras penas pueden ser traducidas. Veamos la secreta de navidad: «Rogámoste, Señor, aceptes la oblación de la presente festividad, a fin de que, por don de tu gracia y por obra de este sacrosanto comercio, nos conformemos con aquel en quien está contigo unida nuestra naturaleza». Es patente la dificultad de traducir *commercium*, que significa a la vez «unión, trato, relación, comunicación». Con pareja riqueza de pensamiento se expresa la secreta de la segunda misa de navidad: «Rogámoste, Señor, que nuestros dones en la presente natividad se adapten a los misterios y nos infundan siempre la paz; de suerte que, como el que nació hombre brilló también como Dios, así esta substancia terrena nos alcance lo divino». En la epifanía, la mirada se adelanta a lo que va a acontecer en la consagración y, sin embargo, se detiene en los dones de la Iglesia: «Mira, Señor, a los dones de tu Iglesia, en los que ya no se ofrecen oro, incienso y mirra, sino al que con esos dones se predica, se inmola y recibe: Jesucristo, nuestro Señor». Con clara distinción de las varias fases en la celebración del santo sacrificio, dice la *secreta* de pascua: «Rogámoste, Señor, recibas las preces de tu pueblo juntamente con la oblación de sus dones, y así la iniciación en los misterios de pascua nos aproveche, por obra tuya, para medicina de la eternidad». Imposible [/416] recoger y exponer aquí todas estas preciosidades. Cada fiesta, cada día del año del Señor ha de atraer nuestra atención sobre ellas.

Notemos una finura de la lengua latina que ha de ser bien ponderada por la traducción. La partícula *ut* puede tener, en la latinidad tardía, el sentido de «por eso» y el de «de suerte que».

No sólo en las grandes festividades. También en ocasiones menores nos salen al paso *secretas* llenas de esas preciosidades espirituales. El domingo noveno después de pentecostés, la *secreta* pide, contemplando de antemano la consagración y el canon, la gracia de celebrar dignamente los misterios: «...pues cuantas veces se celebra la memoria de este sacrificio, se renueva la obra de nuestra redención». Claramente se reconoce la unicidad del sacrificio del Señor y, sin embargo, se realza la dignidad de la oblación de la Iglesia y de la ofrenda de cada uno, cuando el domingo séptimo, de modo semejante al quinto después de pentecostés, reza así: «Oh Dios, que acabaste la variedad de oblaciones por la perfección de un solo sacrificio, recibe el sacrificio de tus fieles servidores y santifícalo con bendición pareja a la de los dones de Abel, y así, lo que cada uno te ha ofrecido para gloria de tu majestad, a todos aproveche para su salud». Relativamente cercanas se hallan en el año eclesiástico dos colectas de espíritu

afín, si bien compuestas en muy distantes tiempos. En la fiesta de los santos Basílides, Cirino, Nabor y Félix, el 12 de junio, dice la oración *super oblata*: «...solemnemente te ofrecemos nuestros dones y ensalzamos las maravillas de aquel por quien fue cabalmente obtenida esta victoria». Y el día de san Ignacio, el 31 de julio, un texto de la época barroca, aprovechando ese pensamiento, nos habla de los sacrosantos misterios «en que Dios ha puesto la fuente de toda santidad»/

Línea general

Partiendo de estos ejemplos, demasiado escasos ciertamente, demos una ojeada a la línea general de las ideas. [/417] La secreta se reza sobre la oblata, sobre la ofrenda de pan y vino. Estos dones terrenos son por ella designados, con humildad profunda, como modesta ofrenda nuestra: *humilitatis oblatio*. Ellos son, en efecto, signos del ofrecimiento de nuestra miseria al Señor. Pero a la vez se exalta su virtud purificadora y santificante, fruto de la consagración de sí mismo a Dios. Puesto que la causa de nuestra impureza es la conversión a nuestro propio yo, el sacrificio, que es la salida de ese mágico cerco mortal del yo, es causa de nuestra purificación. Así, la oblación terrena puede ser calificada de *hostia immaculata* en el sentido de un sacrificio de purificación. Además, se ofrecen los modestos dones de la Iglesia universal, esposa de Cristo, y se llaman también «sin mácula» porque están iluminados por el resplandor de la esposa de Cristo. Juntamente, las «secretas» miran anticipadamente a la consagración. Ésta se prepara, en efecto, por nuestra oblación, y ello no sólo material, sino también espiritualmente, pues, se expresa nuestra entrega y consagración personal, que ha de ser incorporada al sacrificio de Cristo. Esta orientación a la consagración, este mirar al sacrificio de Cristo da ya a los sencillos dones maravillosa sublimidad. No puede interpretarse nunca la *secreta* desde un solo punto de vista. La secreta es un tejido frecuentemente inextricable de ideas de humildad y santo orgullo, de consideraciones sobre el sacrificio de Cristo, el de la Iglesia y el de nosotros mismos, que se entrelazan unas con otras.

En eso justamente debieran ser las «secretas» de la liturgia modelo de nuestra oración personal de entrega y oblación a Dios. El *Suscipe* ha de ser una oración muy humilde, que se da cuenta de la propia nada. Pero esta nada se la damos a Dios. La nada de nuestro yo no queda ya prisionera en aquella falsa «humildad» que se petrifica confinada en el propio vacío, sino que se levanta en auténtico éxtasis de amor sobre sí misma en vuelo hacia Dios, y en este vuelo del amor se purifica y esclarece y se convierte en limpia alabanza de Dios. El [/418] éxtasis sólo es posible cuando somos arrebatados por la comunión con la santa Iglesia. Un *Suscipe* individualista no posee fuerza de ascensión, sino que se hunde

otra vez en el yo. La historia de las herejías y aberraciones de la piedad tiene mucho que contar sobre ello en muchas páginas desconsoladoras. Pero si nuestro *Suscipe* se inserta en el cántico nupcial de la Iglesia, entonces es cuando entra en el maravilloso comercio de amor entre Cristo y la Iglesia, entonces se integra en el *Suscipe* de Cristo crucificado. El sacrificio exige humildad y amor y alabanza y comunión con la Iglesia e intimidad con Cristo.

Orate, fratres

Ya en el siglo VIII nos salen al paso los primeros testimonios sobre una invitación a la oración al final de la oblación de las ofrendas y al comienzo de la oración eucarística. Como resulta de las explicaciones medievales de la misa, esta invitación a orar se interpretaba como un anticipo del *Sursum corda* del prefacio. También antes de las oraciones solemnes de otros actos litúrgicos, por ejemplo, en la colación de las sagradas órdenes, hallamos tales invitaciones a la oración, que se anteponen al compás de entrada, en estilo de secreta, al prefacio.

Esta invitación a orar debió de estar dirigida, en los tiempos más antiguos, al clero. Sin embargo, ya en el siglo IX se dirige este imperativo al pueblo. A fin de que se vea claramente que se habla a la comunidad entera, se intercala el vocativo *fratres*. el tratamiento paulino y litúrgico de la comunidad, que en la edad media se amplía frecuentemente en *fratres et sorores*. Sin embargo, tal como corresponde a las actuales rúbricas, sobre todo de la misa solemne, la respuesta la dan ahora sólo los ministros del altar. Es evidente que sólo ellos se sienten aludidos.

En otro tiempo, no estaba prevista fórmula alguna para responder la comunidad a la invitación del sacerdote, [/419] como tampoco la había para los invitatorios que en otras ocasiones ocurren. Se supone que cada asistente sigue la indicación del sacerdote en callada oración personal. En contraste con ello, hallamos en otras partes textos de respuesta de exuberantes formas. Se responde con versos del salmo diecinueve, cuyo voto de bendición es sobremanera apropiado a la oblación: «El Señor recuerde todos tus sacrificios y tu holocausto sea pingüe». Hasta el evangelio de la anunciación se emplea como voto de bendición, en este momento: «El Espíritu Santo venga sobre ti». En la mayoría de las oraciones, para este momento aparece en cierto modo la palabra *suscipere*. Esta palabra se desenvuelve en Italia, durante los siglos XI y XII, en la hoy usual oración *Suscipiat Dominus*, que finalmente, por autoridad de san Pío V halló cabida en el misal romano.

Así pues, el *Orate, fratres*, lo mismo que el lavatorio de las manos, mira

anticipadamente a la oración eucarística. Es como un prolongado invitatorio al prefacio. En este momento, esta palabra adquiere una importancia muy digna de reflexión. Ahora, según la palabra del segundo *Ordo* romano, el sacerdote entra solo en el santuario: *Solus intrat in canonem!* Ahora va a empezar la. acción sacrificial de la consagración que él solo ejecuta, para la cual es tomado como instrumento de Cristo, como representante del Señor. De todos los poderes sacerdotales, la potestad de consagrar es el más sublime privilegio y, en la misa, aquí radica la esencial nota distintiva respecto a los fieles. Así, cierto orgullo sacerdotal seria casi comprensible. Para prevenirlo, la Iglesia obliga a su sacerdote a pedir las oraciones de sus hermanos en el sacerdocio y de toda la comunidad. Siempre, aun en la misa, ha de estar el sacerdote sostenido por la oración del pueblo cristiano. Ha de darse humildemente cuenta de que estriba en los hombros de la comunidad. Nunca puede estarse sobre una cima si ésta no se levanta sobre piedra y tierra, que son las que realmente la convierten en cima.

[/420] El sacerdote demanda las oraciones de la comunidad. ¿No será cierto que esta fundamental actitud del *Orate, fratres* sólo raras veces se ve fuera de la misa? Las invitaciones y recordatorios de primera misa, en vez de remedar el comienzo de una carta pastoral, debieran ser una humilde petición de oraciones. Los jubileos sacerdotales no debieran ser otra cosa que un *Orate*, *fratres* algo prolongado. Con esta humildad debiera el sacerdote dirigirse a los enfermos, a los niños, a los claustros:

Pero, a la vez, este sencillo diálogo, que precede al canon, invita también al pueblo a que ore por los sacerdotes. ¡Qué rara es esa oración! Casi pudiera pensarse que las catástrofes sacerdotales empiezan siempre por no sentirse el sacerdote sostenido y acompañado por el *suscipiat* de los fieles.

El fondo de esta oración va a lo esencial. La gloria de Dios y la salud tanto de la comunidad como de la Iglesia universal han de lograrse por el sacrificio. Ahí está cifrada toda una jerarquía del apostolado: el sacrificio; el propio sacrificio y el de la comunidad, la gloria de Dios, la salud de las almas, el amor a la santa Iglesia católica. Por estos bienes de nuestra fe y de nuestra salud hemos de esforzarnos en la acción y en la oración.

[/421] XXVII. Ritos y textos particulares de las partes más recientes del ofertorio

Canon menor

A las oraciones de oblación en la misa se les da en ocasiones el nombre de «canon menor». La calificación es acertada, aun en el sentido de que estas oraciones están penetradas de reminiscencias del canon.

Como el prefacio, el texto de la oblación se dirige a Dios con los nombres de *sancte Pater, omnipotens, æterne Deus*. Como en el canon, se emplea aquí el mismo tratamiento que usa el Señor en su oración sacerdotal: «Padre santo». Aquí se habla de «hostia inmaculada», como en la primera estrofa del canon después de la consagración. El Creador es llamado «Dios vivo y verdadero», exactamente como en el memento de vivos. El sacerdote se llama a sí mismo «indigno siervo», igual que, dos veces, lo hace en el canon. Se mencionan los «circunstantes», como en el *memento* de vivos. Aún pudieran alegarse otros paralelos por el estilo: ¡canon menor!

La época que inventó las oraciones *super oblata* no era ya época creadora; se valió del modelo del canon y lo aprovechó como cantera para la nueva construcción.

Sin embargo, en esta conexión verbal entre la oblación y el canon puede descubrirse un sentido más profundo: la alusión a la conexión real. Lo que en el canon acontece se esclarece de antemano en la oblación. Nuestro sacrificio de oblación es la base para la representación del sacrificio de Cristo. Presupuesto del sacrificio [/422] que en el canon se consuma es su preparación por nuestra ofrenda y consagración, por nuestro asentimiento pronunciado en la oblación. De ahí que el canon hable una y otra vez de nuestro sacrificio y que la oblación se mueva en la lengua del canon.

Suscipe

Por cinco veces resuena esta palabra en las oraciones de oblación. *Suscipe, sancte Pater* = «recibe, Padre santo, esta ofrenda sin mácula, que, aunque indigno

siervo tuyo, te presento». Así rezamos en la oblación del pan. Después de elevar el cáliz, humildemente inclinados ante la majestad de Dios, decimos: *Suscipiamur a te Domine* = «en espíritu de humildad y corazón contrito, seamos recibidos por ti Señor». Poco después nos inclinamos ante el Dios trino y oramos: *Suscipe, sancta Trinitas* = «recibe, Trinidad santa». Ya que hemos pedido las oraciones de los hermanos presentes, ellos nos responden con sus votos de bendición: *Suscipiat Dominus* = «acepte el Señor el sacrificio de tus manos». Todo el fondo de las «secretas» pudiéramos también resumirlo en esta sola palabra: *Suscipe*; pues, como hemos visto, se repite una y otra vez en ellas; y, aun cuando no se halla expresa, se sobrentiende entre líneas. El hecho de que así se recalque la palabra *suscipere* requiere nuestra atención. ¿Qué se quiere decir con ello?

¿No nos suena al oído esta palabra, de otra oración? Así habla Ignacio de Loyola en la substanciosa oración de ofrecimiento con que corona los *Ejercicios*: *Suscipe, Domine* = «recibe, Señor, toda mi libertad». Esta oración la compuso el santo cuando por vez primera pasaba por los ejercicios espirituales, cuando entre místicas experiencias le fue dado barruntar los misterios de Dios. Derribado ante la majestad y grandeza incomprensible de Dios, oró con trémulos labios: *Suscipe* = «recibe, Señor». Ignacio la manda rezar al ejercitante cuando lo ha [/423] conducido, en los *Ejercicios*, a la cumbre de la «contemplación para alcanzar amor». El ejercitante, a la vista del amor infinito de Dios, pronuncia el *Suscipe* (*Ejercicios*, 234, primer punto).

¿No pronunció esta misma palabra el protomártir Esteban? Cuando recibió la granizada de piedras de sus enemigos judíos, cuando cae sangrante, cuando sus ojos están ya llenos de la visión de la gloria del Hijo del hombre, brota de sus labios el *Suscipe Spiritum meum* = «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (*Hch* 7, 59). Así, esta palabra está bañada por la sangre y por el amor del primer mártir de la cristiandad. Está iluminada por la visión de Dios del primer diácono.

Con la postrera oración del primer mártir se armoniza otra oración de mártires del antiguo Testamento. Al profeta Daniel debemos la narración sobre los tres jóvenes que fueron arrojados al horno del cruel Nabucodonosor. Los tres jóvenes se pasean por entre las llamas del horno. En medio de las llamas está Azarías, que ora a Dios con las manos levantadas: *In animo contrito et spiritu humilitatis* = «con corazón contrito y espíritu de humildad, seamos por ti recibidos, Señor» (*Dn* 3, 39). En la misa, después de la oblación del cáliz, repetimos las mismas palabras de Azarías. El ofrecimiento de los valientes jóvenes, que no quisieron postrarse ante la estatua del rey y sólo al verdadero Dios dieron gloria, se ha convertido en oración de oblación de la Iglesia.

¿No nos enseñan estos tres ejemplos cómo hemos de pronunciar en la misa

nuestro ofrecimiento? Nuestra consagración a Dios ha de brotar fervorosa, como el *suscipe* de san Ignacio, de la contemplación del infinito amor de Dios, de nuestro deseo de trabajar por su mayor gloria, unidos totalmente a su voluntad, desprendidos absolutamente de nosotros mismos. Nuestra consagración a Dios ha de ser también como la última oración de san Esteban, y no sólo ha de expresar el deseo de trabajar por el Señor, sino también nuestra resignación al sufrimiento y a la muerte, si Dios así lo dispone. Nuestra [/424] consagración a Dios ha de estar penetrada del ardiente *Suscipiamur* de los tres jóvenes del horno de Babilonia, de su fuerte fe en el Dios uno, junto al cual no queremos adorar ídolo alguno, por muy oculto, por muy inexorable que sea. De esta manera, el *Suscipe* de nuestro ofrecimiento en la preparación de la oblata se convierte en programa de vida, en preparación para la muerte y en testimonio de la fe.

Acaso no tengamos necesidad de pensar en los santos. Basta que vayamos a la escuela del Santo de los santos. Abramos la historia de la pasión de nuestro Señor Jesucristo. La representación de su sacrificio de la cruz ha de prepararse por los sencillos actos de la oblación de los dones. Leemos en san Mateo: «Entonces los soldados del presidente tomaron a Jesús y juntaron en tomo a Él toda la cohorte, lo desnudaron, le echaron un manto de púrpura encima y, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron sobre la cabeza» (*Mt* 27, 27). Aparece aquí nuevamente la palabra: *suscipientes Iesum*. En san Juan leemos: «Tomaron a Jesús, lo sacaron fuera y, llevando a cuestas su cruz...» (*Jn* 19, 16). La misma palabra que antes: *susceperunt Iesum*. Parece como si a través del relato evangélico, oyéramos la voz misma del Varón de dolores; parece como si de sus labios sangrantes oyéramos la misma oración que nosotros repetimos en la oblación: *Suscipe, sancte Pater* = «recibe, Padre santo, esta ofrenda». El Maestro paciente nos dicta la oración de ofrecimiento. ¡Ojalá la pronunciáramos con sus mismas disposiciones y con su mismo espíritu!

Ahora bien, pronunciamos el *Suscipe* con el espíritu de Cristo si nos dejamos prender, si nos dejamos conducir para la coronación de espinas y para el camino de la cruz. ¡Rezamos nuestro: *Suscipe, sancte Pater*! Secretamente esperamos tocar las manos bondadosas del Padre, y lo que tocamos son las rudas manos de la violencia que nos coronan de espinas y nos cargan con la cruz. Sin embargo, estamos seguros de que, bajo esas rudas manos, se ocultan las manos paternales, infinitamente [/425] bondadosas, de Dios. Esas manos, al introducirnos en la pasión, nos reciben con amor.

Ofrenda sin mácula – Cáliz de salud

¡Palabra audaz! Tan audaz, que casi podría escandalizarnos. Tenemos en las manos el sencillo pan cotidiano, y se lo ofrecemos al Señor Dios. En el cáliz se halla vino ordinario. ¿Cómo podemos ensalzar el pan y el vino con las palabras de «cáliz de salud, ofrenda sin mácula?» Los dones de pan y vino son signos que simbolizan nuestra consagración al Señor Dios. ¿Cómo podemos atrevernos a calificar de «sin mácula» nuestra consagración a Dios? ¿Cómo llamar «cáliz de salud» un cáliz lleno de nuestra miseria? ¿No está ello en contradicción con el *confiteor* que pocos minutos antes hemos pronunciado? ¿No está también en estridente contradicción con la oración de ofrecimiento que pronto vamos a pronunciar: *In spiritu humilitatis et animo contrito*...? Es más: en el texto mismo chocan entre sí las contradicciones: «Ofrenda sin mácula», «por mis innumerables pecados, faltas y negligencias».

Estas preguntas tienen una respuesta sencilla que dan todas las explicaciones de la misa. Algo eruditamente, en estas explicaciones, se da el nombre de «prolépticas» a las expresiones aquí empleadas. Son una anticipación. Las palabras «sin mancha» y «salud» se anticipan a lo que será realidad después de la consagración. La mirada de la Iglesia orante, que se dirige al pan y al vino, está ya llena de barruntos del milagro de la próxima consagración. Si la Iglesia se atreve a presentar nuestra oblación es porque está cierta de que estos dones de nuestra miseria serán pronto inundados por la total plenitud de la riqueza de Jesucristo. En Jesucristo, nuestra oblación a Dios se convierte en sacrificio sin mancha y saludable.

Sin embargo, esta solución parece poco satisfactoria. Tratemos, pues, de penetrar nuevamente en estos textos. [/426] ¿De dónde proceden las palabras que nos parecen tan problemáticas? Las palabras «cáliz de salud» están tomadas del salmo 115, donde (v. 13) se dice: «Tomaré el cáliz de la salud». En el contexto del salmo, la palabra «cáliz» o «vaso» está por «suerte» o «destino». El salmista quiere dar gracias a Dios aceptando gozosamente la suerte de salud que, de parte del Señor, le ha tocado.

El texto de la oblación toma esta palabra del salmo, pero le imprime nuevo cuño. Aquí ya no se habla de la aceptación del cáliz de salud, sino que somos nosotros quienes ofrecemos a Dios ese cáliz de salud: Como se desprende de su conexión con el salmo 115» la oración quiere decir: Ofrecemos nuestro destino, nuestra suerte, nuestra entera existencia terrena. Y lo ofrecemos alegremente, porque lo hemos recibido del Señor como una vida colmada de salud, ya que somos cristianos y, consiguientemente, hijos de Dios. Aquí, pues, se nos sugiere un espíritu de oblación bien distinto del que solemos tener. Si algo ofrecemos a Dios, suele ser gimiendo y llorando. Aquí ofrecemos con espíritu de gratitud por la gran salud que Dios ha derramado sobre nosotros. Esta gozosa gratitud brilla

en las breves palabras «cáliz de salud».

La otra expresión, «ofrenda sin mácula», pudiera explicarse con toda sencillez por el modo como en tiempos antiguos se hacía la oblación. Del pan traído por los fieles se escogía lo mejor y más hermoso para emplearlo en la consagración eucarística. Así, el don ofrecido es sin mácula en sentido natural, es una ofrenda escogida.

Sin embargo, tampoco esta primera explicación nos parece suficiente. Una vez más nos preguntamos por el origen de esta palabra. Recordemos la carta a los efesios, que da a la Iglesia de Cristo el mismo título que acostumbramos aplicar a la Madre de Cristo: *Immaculata* (*Ef* 5, 27). Recordemos el clásico salmo pascual que llena las horas menores de fiestas y domingos: «Bienaventurados los que andan por camino sin mácula» (*S* 118, 1 80). Recordemos las prescripciones sobre el cordero [/427] pascual: «Ha de ser cordero sin mácula» (*Ex* 12, 5). Y, sobre todo, ante nosotros surgen las palabras sobre el verdadero cordero pascual: «El cordero sin mácula, Cristo» (*1P* 1, 19), y: «Se ofreció sin mácula a Dios» (*Hb* 9, 14).

A la luz de estos textos bíblicos se resuelve el enigma del texto de la oblación. Con las más fuertes palabras aludimos a nuestra indignidad:. «Indigno siervo tuyo», «por mis innumerables pecados, faltas y negligencias». Sin embargo, la oblación de nosotros mismos a Dios es una ofrenda sin mancha porque es la ofrenda de toda la Iglesia, y la Iglesia es inmaculada. Nuestro don es oblación de los bautizados, y el bautismo nos ha lavado en la sangre del cordero sin mancilla, Cristo. El bautismo ha iluminado nuestra vida por los misterios pascuales.

Así, de estas palabras brota el santo orgullo de sentirnos bautizados e hijos de la Iglesia. Somos ciertamente pobres pecadores; pero por el bautismo nos hicieron *immaculati in via*.

Podemos, pues, referir tranquilamente las palabras de la oblación al momento presente y a nuestra propia consagración a Dios. No tenemos por qué adelantarnos por el pensamiento y ver ya realizada la consagración. El orgullo de bautizados y la alegría de redimidos pueden y deben dar alas a nuestro ofrecimiento a Dios, aun cuando personalmente seamos tan indignos.

Pro innumerabilibus peccatis...

«Por mis innumerables pecados, faltas y negligencias». El texto latino es aquí, una vez más, de difícil traducción. Los «pecados» se refieren probablemente a las ofensas inmediatas a Dios; las «faltas» –*offensionibus*– parecen designar

aquellas ofensas de Dios que tienen por causa una culpa respecto a nuestro prójimo; así resulta del uso de la palabra en las dos cartas paulinas a los corintios (*1Co* 10, 32: *Sine offensione estote Iudæis et* [/428] *gentibus et ecclesiæ Dei*; *2Co* 6, 3: *Nemini dantes ullam offensionem*). Las «negligencias» designan la culpa que cometemos contra Dios o contra el prójimo no por acción, sino por omisión. La negligencia puede también referirse a la falta de fervor y perfección en lo mismo que hacemos, la santa misa, por ejemplo. Ahí tenemos todo un examen de conciencia, y esos tres capítulos pudieran muy bien servir para disponer un «espejo de la confesión».

¡Pecados, faltas y negligencias! Esta triste trilogía del pecado aparece junto a la humilde trilogía del *confíteor*: *cogitatione, verbo et opere* = «por pensamiento, palabra y obra».

Aún se añade el calificativo de «innumerables». ¿No será eso una exageración inadmisible? La sagrada Escritura nos enseña otra: «En muchas cosas tropezamos todos» (*St* 3, 2). Y la experiencia misma y el humilde conocimiento propio nos lo confirman: nuestros pecados son innumerables, por lo menos en forma de omisión, de deficiencia y de imperfección. Nicolás Gihr escribió sobre esta palabra: «¿Quién conoce o advierte todos los pecados? Las posibilidades de faltar y tropezar son incalculables. ¿Quién no se espanta de la facilidad y peligro de pecar? Cuanto más clara brilla en el alma la luz de la gracia y cuanto más delicada es la conciencia, tanto más claramente ve el hombre sus culpas y extravíos, sus negligencias e imperfecciones, los malos pasos o tropiezos de su vida. Aun cuando los pecados sean pequeños, siempre son muchos, y ahí está el peligro. ¿No vemos cuán menudas gotitas hacen hincharse a los ríos y desprenderse las tierras?»

La gotita de agua

El que alguna vez haya dado en la catequesis instrucción intuitiva sobre los vasos o utensilios litúrgicos, sabe que lo que más interesa a los niños es la cucharilla con [/429] que el sacerdote ejecuta la ceremonia de mezclar el agua con el vino al ofertorio. De todas las ceremonias de la santa misa, ésta de la mezcla del agua y el vino es la que llama más la atención de los niños. ¿Y no habremos de confesar nosotros mismos que este acto tan indeciblemente sencillo atrae también nuestra mirada, cuando la gotita de agua se disuelve en el vino, se dilata en suaves ondulaciones y, por fin, desaparece enteramente?

La oración que rezamos en el rito de la mezcla nos recuerda la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en Jesucristo. Es una antigua oración de

navidad, un texto que excogitó el tiempo de san León Magno para insinuar, por la oración, en el corazón de los fieles el misterio de la encarnación. La acción santa nos lleva, pues, a Belén y a Nazaret. Pero no nos hace contemplar los cuadros divinos del establo y el pesebre y de la pobre casa de la Virgen para despertar en nosotros romanticismo navideño. No. De la contemplación del Dios hecho hombre brota en esta oración toda la plenitud de afirmaciones que el evangelista-águila estampó en su poderoso prólogo sobre el Logos y sobre la gloria del Unigénito del Padre. En esta oración hay un eco de la vez del mayestático León Magno, que nos dirige, ante el pesebre, su memorable exhortación: «Reconoce, hombre, tu dignidad». La unión de las naturalezas divina y humana en Cristo funda, en efecto, la nobleza del cristiano y es principio de la divinización y elevación del género humano por la gracia: «Que seamos partícipes de la divinidad de aquel que se dignó participar de nuestra humanidad».

Así pues, el rito de la mezcla del agua y el vino al preparar la representación del sacrificio de la cruz nos evoca las escenas de Belén. El que sube al monte de los Olivos, donde dio comienzo la pasión de Cristo, contempla desde la altura a Belén. Lo mismo acontece en la santa misa: podemos dar una mirada al lugar del nacimiento desde la cumbre del monte de la pasión. [/430] «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios». He aquí un axioma que la primitiva teología no se cansó nunca de repetir. Así reza también la oración de la mezcla. Este misterio se ha de revelar en nosotros de modo incomprensible cuando, dentro de pocos momentos, recibamos el cuerpo del Señor que nació en Belén, y cuando este cuerpo, que está unido con la naturaleza divina, sea entonces autor de nuestra divinización por la gracia de la unión eucarística. Belén, pues, se prolonga en este momento de la misa. ¿Pero a qué precio? ¡Al precio de la cruz! Por haber sufrido el Dios-hombre y haberse hecho nuestra víctima, podemos unirnos ahora nosotros con Dios en la eucaristía. El que nació en Belén con la más profunda humillación se humilló más profundamente aún en la agonía del huerto. Pero aún nos parece más profunda su humildad en el misterio de la eucaristía. Este camino de la humildad del Señor es el camino de nuestra elevación hasta alcanzar la gracia de vivir la vida de la Trinidad.

Esta interpretación de la ceremonia de la mezcla, de tan rico contenido ideal, no es la interpretación primitiva. Sólo la costumbre franca y la cluniacense añadieron al rito esta oración, y sabemos que sólo por obra de san Pío V vino a ser definitiva esta combinación. Antes se veía otro simbolismo en la ceremonia de mezclar el agua y el vino. Según indicación del misal postridentino de Colonia, se rezaba al derramar la gotita de agua: «Del costado de nuestro Señor Jesucristo brotó sangre y agua para la remisión de los pecados». Lo mismo sucedía en otras diócesis alemanas. Se veía, pues, en esta ceremonia una alusión a la sangre y agua

salidas del costado de Jesús.

Si nos dejamos llevar de este simbolismo, ya en la preparación de la ofrenda nos daremos cuenta de la abundancia de misterios que nos va a ofrecer el santo sacrificio. Como Juan Evangelista, podemos también nosotros estar al pie de la cruz, podemos contemplar cómo es abierto el costado del Redentor y ver cómo brotan del [/431] corazón de Jesús, cual torrente de vida, la sangre y el agua. Con ello recordaremos que el sacramento que vamos a consagrar procede del corazón del Redentor es el supremo regalo de su amor. El devoto del corazón de Jesús se detendrá en este momento de la misa y escuchará cómo late el corazón de su Maestro.

En sus orígenes, la ceremonia de la mezcla no tiene nada que ver con alegoría alguna. Aquí se hace sencillamente lo que el Señor hizo en la última cena: añadir agua al vino, porque ésa era la costumbre en la comida. Aun ahora, raras veces se bebe, en los pueblos mediterráneos, el vino puro. La ceremonia, pues, no quiere decir otra cosa sino que aquí se está preparando la bebida sagrada, la copa divina. Aderezamos la comida del Señor.

Esta sobria visión del sentido primitivo pudiera de pronto parecemos pobre. El rico colorido de los cuadros simbólicos, antes contemplados, parece ofrecernos más. Sin embargo, penetremos en este sencillo sentido primigenio. El rito nos evoca lo que el Señor dijera a los suyos: *Hoc facite!* Hacemos lo mismo que hizo el Señor. La mesa junto a la que estamos se transforma en la mesa de la última cena en Jerusalén. Et templo en que celebramos se convierte en el cenáculo. Pero el que hace lo mismo que el Señor no es un mero remedador de sus sagradas acciones: su rostro mismo toma los rasgos de Cristo. Como representante de Cristo, como *alter Christus*, como instrumento de Cristo, está ante la comunidad, ante la Iglesia de Cristo. Pero en este caso se plantea con inquietante seriedad la cuestión de si, al hacer lo mismo que Cristo hizo, lo hacemos con el mismo espíritu, el mismo amor, el mismo fervor con que Cristo lo hizo. ¿O es que nuestra imitación de Cristo no pasa de una postura piadosa?

El sencillo rito de la mezcla del agua y del vino fue varias veces en la historia de ta Iglesia principio de violentas discusiones dogmáticas. El monofisitismo rígido omitió la adición de la gotita de agua, pues solo reconocía [/432] la naturaleza divina de Cristo. Por eso, en el concilio de Florencia, los armenios, antes de su reunión con la Iglesia, fueron obligados a honrar nuevamente la gota de agua.

Por la historia de la reforma sabemos que Martín Lutero rechazaba la adición de la gota de agua. A ello le movía su doctrina de la gracia: la obra de Dios en el santísimo sacramento no podía admitir mezcla alguna de obra humana.

De ahí que, nuevamente, un concilio universal tuviera que ocuparse en la gotita de agua. El concilio de Trento obligó, bajo anatema, a no omitir este rito (*Sess*. 22, can. 9).

En olor de suavidad

Por dos veces, en corto intervalo, nos sale al paso este giro en los textos de oblación. Primero, la oblación del cáliz termina así: «...que, por nuestra salud y la de todo el mundo, suba en olor de suavidad ante el acatamiento de tu divina majestad». Luego, en la bendición del incienso, se dice: «...que el Señor se digne aceptarlo en olor de suavidad». Del incienso trataremos más adelante. Sin embargo, ya en conexión con la ofrenda del cáliz nos llama la atención esta expresión extraña. Pocas imágenes de la lengua litúrgica nos resultan tan raras como esta del «olor de suavidad», que es, no obstante, una imagen sobremanera sugestiva.

La imagen nos sale por vez primera al encuentro en la sagrada Escritura al describir el sacrificio que ofreció Noé después del diluvio: «Tomó de todos los animales y ofreció sobre el altar un holocausto, y el Señor olió el olor de suavidad y dijo: "¡Jamás volveré a maldecir la tierra por causa del hombre!"» (*Gn* 8, 21). Hallamos también la imagen en la profecía de Ezequiel. El vidente contempla el glorioso porvenir de Israel, que se reúne de nuevo tras la dispersión por todos los países, y Dios le promete, por boca del profeta: «Yo os recibiré [/433] en olor de suavidad... y sabréis que yo soy el Señor» (*Ez* 20, 31 s). También en san Pablo hallamos la expresión que le era familiar por la antigua alianza. El Apóstol de las naciones dice, sobre el sacrificio de Cristo: «Caminad en el amor como Cristo nos ha amado y se ha entregado por nosotros como oblación y sacrificio en olor de suavidad» (*Ef* 5, 2).

Podemos ciertamente llenar nuestra oración, a la oblación del cáliz, con los recuerdos de estos lugares paralelos de la sagrada Escritura. Lo mismo y más que el sacrificio de Noé, es la santa misa sacrificio de reconciliación, ofrecido bajo el arco iris de la paz entre el cielo y la tierra, paz que nos trajo la redención, y sacrificio que se celebra después que cesó el diluvio del pecado. Por eso podemos esperar que suba hasta Dios en olor de suavidad. La profecía de Ezequiel sobre el fin de los tiempos se cumple en la santa misa. Aquí se reúne, de todos los países, el nuevo Israel en la unidad de una maravillosa experiencia de Dios. Por eso puede aquí hablarse de «olor de suavidad». En la misa se representa el sacrificio del Señor de que habla san Pablo, el único sacrificio que es acepto y agradable a Dios. Grandes son, pues, los horizontes que nos abre esta

palabra. Ella interpreta el sencillo acto que se realiza sobre el altar.

Pero con demostrar el origen bíblico de este texto no se deshace aún su extrañeza. ¿Qué quiere decir la comparación con el buen olor? Nuestra lengua se mueve las más de las veces entre imágenes tomadas de los procesos acústicos y visuales, es decir, de los sentidos del oído y de la vista. Las imágenes procedentes del mundo del gusto y del tacto son más raras en nuestro lenguaje figurado, y las ligadas al sentido del olfato han desaparecido casi completamente.

Basta hojear ligeramente la historia de la medicina para comprobar la importancia que el bueno o mal olor tuvo en la vida del pasado. Al hablar el rito bautismal de la «pestilencia de la concupiscencia mala», compara [/434] la concupiscencia, consecuencia del pecado original, con un concepto del mundo de la experiencia médica: la peste y toda otra enfermedad contagiosa se propagan por el aire, por el ambiente lleno de los miasmas y hedor de las ciudades de calles estrechas y antihigiénicas. Por eso, para la desinfección del aire, se queman pebetes o ramas de olor, y el incienso es un remedio médico. El aire puro y el perfume fresco significan sanidad y bienestar. No es menester acudir siquiera al arte médico ni a los días de enfermedad. Todo el mundo sabe, por la vida diaria, que el buen olor de la comida preparada produce bienestar y que el uso de materias olorosas incita y refrigera.

Ahora bien, esta observación de la vida diaria se traslada al culto y se aplica antropomórficamente a Dios. Lo que para el olfato humano es un olor agradable, eso es para Dios, en sentido superior e infinitamente espiritualizado, nuestro sacrificio. Dios se recrea y refrigera por nuestro espíritu de oblación y sacrificio.

Justamente esta imagen del perfume y buen olor es en gran manera propia para representar la complacencia de Dios. El olfato pudiera ser considerado, entre los sentidos del hombre, como el más espiritualizado. En todos los demás sentidos, el objeto de la percepción está concreta y palpablemente presente. En el olfato, en cambio, las materias olorosas son llevadas al hombre de manera invisible, impalpable e inaudible. No producen alteración alguna llamativa y, sin embargo, nos traen bienestar, salud y alegría. Al comparar nuestro sacrificio con el proceso olfativo, se nos sugiere que nuestro sacrificio alegra al Dios eterno e inmutable sin alterarle, sin darle nada nuevo. Se nos sugiere que el acto inasible e imponderable de nuestra entrega a Dios, y no el don externo, es lo decisivo para agradar a Dios.

¿Imagen extraña *in odorem suavitatis*? No. Una imagen bíblicamente saturada, tomada de la vida y hasta profundamente filosófica. Así se convierte para nosotros en un interrogante y en una exhortación: ¿Es nuestra [/435] oración y

nuestra ofrenda tan espiritual y profunda como reclama esta imagen? ¿Es nuestro sacrificio genuino y sano, o está, por su interna insinceridad, enfermo y hasta inficionado de la pestilencia de la codicia y del amor propio? ¿Sopla sobre nuestro sacrificio el aura fresca del amor de Dios y del fervor en su servicio? Entonces, y sólo entonces, puede ser «olor de suavidad».

Con espíritu de humildad

Ya alguna vez hemos aludido a la oración de Azarías en el horno de Babilonia. Pero el texto es tan precioso, que vamos a volver de nuevo sobre él.

Abrimos la profecía de Daniel. El rey Nabucodonosor ha mandado erigir una estatua de oro y exige sea adorada. Los tres jóvenes judíos Ananías, Azarías y Misael se niegan a adorarla, y sobre ellos cae el castigo previsto. Son arrojados al horno de fuego. En medio de las llamas, Azarías levanta su voz y alaba al Señor. Confiesa la culpa del pueblo de Israel, que ha sido conducido cautivo a Babilonia. Pide a Dios que se compadezca de su pueblo por amor de los santos patriarcas y de la promesa que les hiciera. Azarías se lamenta de que Israel no tiene ya príncipe ni caudillo, ni culto, ni incienso, ni sacrificio. Pero, lleno de santo orgullo, puede recordar que la oblación de un corazón contrito y humillado vale más ante Dios que millares de víctimas: «Y en este tiempo no tenemos príncipe ni caudillo ni profeta, ni holocausto y sacrificio, ni oblación, ni incienso, ni lugar de primicias, en tu acatamiento, para poder alcanzar tu misericordia. Sin embargo, con corazón contrito y espíritu humillado, seamos por ti recibidos. Como holocausto de carneros y toros y de miles de pingües corderos, así sea hoy nuestro sacrificio en tu presencia, para que te agrade, porque los que en ti confían no son confundidos.» Entonces bajó del cielo el ángel del Señor y refrigeró a los tres jóvenes en medio [/436] de las llamas, y ellos alabaron a Dios con el jubiloso *Benedicite* (*Dn* 3, 38-40),

Al pronunciar nosotros, en ta preparación de la ofrenda de la mita, esta oración de Azarías, evocamos toda la situación del relato profético. Somos el nuevo Israel. La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, que vive aún en la cautividad de su peregrinación terrena. Los poderes de este mundo reclaman de ella la adoración de ídolos de oro. En este trance, los fieles hijos del pueblo de Dios sólo tienen a sí mismos en sus manos para poder alabar y adorar a Dios. Pero se sienten santamente orgullosos de que el ofrecimiento de un corazón humilde y puro al Señor le procura adoración tan festiva y gloriosa como millares de ofrendas materiales.

Así vistas, las breves lineas de esta oración de ofrecimiento son expresión

de las ideas que han de animar al sacerdote y a la comunidad en la Iglesia menor de la dispersión, y de los sentimientos que pueden convertir en gozoso orgullo la pobreza y necesidad de la celebración de la misa en la «cautividad babilónica» de prepotentes tiranos. Sin embargo, la oración oprimida en el horno ardiendo de la pobreza y la persecución sólo podrá parearse con la oración de Azarías si resuena en un *Benedicite*, en jubilosas alabanzas del Señor. Mas el que pronuncia la oración de Azarías en medio de las riquezas de la Iglesia y de burguesa seguridad recuerde que no es el esplendor y magnificencia, no son los dones externos lo decisivo ante Dios, sino únicamente el corazón puro y humilde.

La lección de la profecía de Daniel sobre los tres jóvenes del horno de Babilonia se tenía antes en la liturgia de la vigilia pascual. En laudes de los domingos y fiestas, la salmodia culmina en el cántico de alabanza de los tres jóvenes. Las misas de témporas hacen aún resonar la antigua vigilia con el cántico de los jóvenes en el horno. La causa de todo ello está en que en los tres jóvenes se veía una figura del Señor, de su pasión y resurrección. Por eso la oración de Azarías, citada [/437] en la oblación, puede calificarse de texto pascual En el momento en que, por la oblación de los dones preparamos ta comida pascual de la Iglesia, nos viene a los labios esta oración pascual. Ella nos puede decir que, contra el horno ardiente de las necesidades terrenas y humanan, en la santa misa se nos abre una fuente de maravillosa frescura celeste, a fin de que no nos dañen las llamas y, como el Señor paciente, pasemos a través de ellas hacia la eterna madrugada de pascua. La misa, aun entre los ardores de la lucha terrena, nos hace participar del alborear pascual del cielo, a condición de que en medio del fuego sepamos ofrecernos a Dios «en espíritu de humildad».

Hagamos otra observación: en los textos de la misa se cita dos veces el mismo capítulo de Daniel: al preparar la oblata, la oración de ofrecimiento de Azarías; para la acción de gracias, el cántico del *Benedicite*. ¡Verdaderamente! Del sacrificio brota, como su flor, la alabanza; de la consagración a Dios, la alegría en Dios; de estar crucificado con Cristo, la glorificación con Cristo.

Ven, santificador

En la oración *In spiritu humilitatis* hemos descubierto acento pascual. A ella sigue inmediatamente la oración, de tono de adviento: «Ven, santificador, omnipotente, sempiterno Dios, y bendice este sacrificio preparado a tu santo nombre...». Con anhelo adventual, el celebrante levanta sus brazos hacia el cielo como si quisiera aprehender al Espíritu santificador y derramarlo luego, por la bendición de la cruz, sobre la ofrenda. ¡Ven! ¡Cuántas veces sube este grito hasta

Dios en las oraciones de la antigua alianza! ¡Cuántas veces resuena en nuestros cánticos de adviento! Pero ¿quién es aquel a quien así llamamos?

Santificador es, primeramente, Cristo Jesús. En Él somos santificados (cf. *1Co* 1, 2). Acaso el autor de este [/438] texto pensó en la oración sacerdotal de Cristo: «Por ellos me santifico a mí mismo» (*Jn* 17, 19). En este caso, la oración *super oblata* llamaría a Cristo, que se santifica o consagra y se inmola a sí mismo. Llamaría al sacrificio de la cruz. ¡Ven. Santificador! Sin querer, se nos impone el paralelo con la secuencia de Pentecostés: «Ven, Espíritu Santo». También Pablo atribuye la santificación al Espíritu Santo: «...a fin de que la oblación de las naciones sea acepta y santificada en el Espíritu Santo» (*Rm* 15, 16). También en este texto paulino pudo haber pensado el autor de esta oración.

Pero todavía nos sale al paso con más frecuencia en las sagradas Escrituras la idea de que el santificador es sencillamente Dios. Según esto, la invocación se dirige al Dios santo y santificador. Es como un delicado preludio al Sanctus, una anticipación a la petición del padrenuestro: «Santificado sea el tu nombre». Pero, a la vez, este grito, que se cierne anhelante sobre lo alto, desciende a nosotros y quiere sacudirnos y hacernos caer en la cuenta de que toda la celebración santa, y no menos la oblación de los dones, sólo se hace dignamente cuando Dios la santifica; sólo alcanza su fin cuando nos lleva a la santidad.

Bien estuviera que tomáramos e«ta invocación de la santa misa y la hiciéramos jaculatoria frecuente para pedir la gracia de una vida santa.

Suscipe, sancta Trinitas

Esta oración *super oblata*, dirigida a la santísima Trinidad, refleja la devoción a este misterio en el siglo IX. ¿poca en que se compuso, y representa un flaco ensayo de imitación de ideas y palabras del canon. ¿Pero es esto todo lo que habría que decir? Con la oración de la Iglesia pasa lo mismo que entre enamorados. Aun cuando cambian entre sí palabras triviales y se dan noticias de la vida diaria, de pronto, en una palabra sorprendente, [/439] puede revelarse toda la hondura del corazón. En la oración de su liturgia habla la Iglesia con Dios. Su oración es un diálogo en el banquete de bodas. Este diálogo no siempre es de consumada perfección artística, a menudo casi es trivial, cae en repeticiones y se arrastra débil y con aire de cotidianidad. Pero, de pronto, aparece también una palabra, una frase de que irrumpe todo el ardor del corazón. Así acontece también en estos textos de oblación.

¿Quién no conoce el cuadro de todos los santos de Alberto Durero? En él contemplamos el trono de la gracia, la santísima Trinidad. Vemos a Cristo

crucificado, cuyo cuerpo recibe los esplendores de la glorificación. Vemos a los santos con sus nimbos de gloria, que levantan sus manos suplicantes por nosotros. En este cuadro tenemos ante nosotros el mismo mundo de ideas que en la oración *super oblata*: la Trinidad, el Señor paciente y glorificado, los santos, la humanidad hambrienta de salud. Representémonos, al *Suscipe, sancta Trinitas*, el cuadro de todos los santos de Durero, y veremos cómo florece el seco texto.

Importantes son también las frases aisladas: ...*offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis*... Hay peligro de traducir superficialmente: «...te ofrecemos en memoria de la pasión, resurrección y ascensión...» El sentido es: «por causa de la pasión» o «mirando a la pasión». La preposición latina *ob* indica fin, causa o dirección: *ob memoriam*! Lo que estamos haciendo en este momento sirve para preparar la consagración. Ahora bien, la consagración es el sacrificio ofrecido por el Señor en la cruz, es la memoria de su pasión y resurrección. Para realizarlo, nos entregamos nosotros mismos al Señor bajo el signo del pan y el vino. Nuestra oblación a Dios es la preparación del sacrificio tres veces santo de Cristo. Para que el sacrificio de Jesús pueda cumplirse, precede nuestra propia oblación. ¿Puede brillar de más enérgica manera la importancia del ofrecimiento de nosotros mismos?

[/440] *Ob memoriam!* Miramos al Señor. Contemplamos en sus manos los agujeros de los clavos. Nos damos cuenta del amor con que nos ha amado hasta la muerte. Rendidos por ese amor del Señor. ofrecemos el pan y el vino. Nos ofrecemos a nosotros mismos. Amor con amor se paga. *Ob memoriam!* Esta palabra debiera esculpirse sobre nuestra vida diaria. Nada ha de parecernos demasiado para Él. pues nada fue demasiado para su amor al sacrificio, cuando de nosotros se trataba.

¡Para gloria de los santos! Cierto que el santo sacrificio sólo puede tener un fin: glorificar y alabar a Dios. ¿Puede entonces, en absoluto, ofrecerse la ofrenda para gloria de los santos? Al meditar sobre la secreta, nos han ocurrido textos que designan la santísima eucaristía como fuente de toda santidad. Lo mismo quiere decir esta palabra de la oración de que tratamos: del sacrificio de Cristo procede todo el esplendor, toda la gloria de los santos. Pero todavía se trata de nuestros propios dones. El pan y el vino están sobre el altar por nuestros corazones, por nuestro sacrificio. Escuela de nuestro ofrecimiento es la vida de sacrificio de los santos. Si nosotros somos capaces de ofrecernos al Señor, es porque lo hemos aprendido de su ejemplo. Por eso nuestra oración *super oblata* puede con razón hablar de «gloria de los santos».

A la cabeza de los santos está María, a la que se dan los reverentes títulos de *beata* y *semper virgo*. Este *semper virgo*, que propiamente debiera escribirse *sempervirgo*, reproduce el modelo griego *aeiparthenos*. Con ello se expresa que

María es la siempre virgen, la en todo momento virginal, antes del parto, en el paño y después del parto, virgen como figura supratemporal. virgen como perpetua esposa de Dios. Si ensayamos además liberar la palabra latina *beata* de su esquemática titularidad y buscamos su significación fundamental, hallamos, como sentido de la palabra: «la bendecida, la fecunda, rica, feliz». Nuestra versión corriente de «bienaventurada» puede sintetizar bien todos estos matices, [/441] teniendo presente que es palabra que pertenece a la lengua religiosa: bendición, fecundidad, riqueza, maternal felicidad, le vienen a la Virgen puramente de Dios.

Después de nombrar, junto a la Madre de Dios, a san Juan Bautista y a los dos príncipes de los apóstoles como ejemplos principales de espíritu de sacrificio, añadimos: «de estos y de todos los santos». Los santos, cuyas reliquias reposan sobre el altar, son así especialmente mentados. Pensamos en el paso del Apocalipsis: «De debajo del altar clama la voz de los mártires» (*Ap* 6, 9), para advertirnos que nuestro ofrecimiento al Señor glorifica su ejemplo.

Una vez más brilla la unidad familiar de la Iglesia. Cielo y tierra se tocan en la santa misa. La Iglesia celeste se preocupa de nuestra salud eterna, la Iglesia militante se esfuerza en honrar a sus hijos e hijas bienaventurados. Los santos llevan a la casa de Dios el mensaje de su Maestro: «Hoy ha venido la salud a esta casa» (*Lc* 19, 9). Hoy, en esta hora de la misa, puede decirse: «Mirad que es venido el día de la salud» (*2Co* 6. 2). Pablo habla en nombre de todos los testigos de Cristo: «Hemos padecido por la salud de todos vosotros» (cf. *2Co* 1, 6). La Iglesia de la tierra, antigua patria de los santos, podría demostrar que no le alcanza el reproche del Maestro, sobre que no hay profeta honrado en su patria (cf. *Jn* 4, 44). La Iglesia honra a sus grandes (y también a sus pequeños) para gloria de Dios y de la cruz de Cristo, que hicieron brillar su fuerza en la debilidad humana.

En todas las misas se invoca a los santos. ¿Es que puede haber devoción a la eucaristía sin haber pasado por la escuela de un vivo amor a nuestros santos?

[/442] XXVIII. Ritos de acompañamiento

Incensación

La antigua civilización mediterránea empleaba en las casas los sahumerios, del mismo modo que nosotros empleamos los extractores de aire. El incienso servía para purificación del aire. Esta función desempeña todavía en oriente, y esta función tenía también en nuestras regiones como fumigatorio aromático en las habitaciones de los enfermos. Por la misma razón se emplea en Santiago de Compostela el gigantesco incensario, que es movido por varios hombres y oscila por todo el crucero de la catedral. Sin embargo, nadie pensará hoy día que el *botafumeiro* debe su origen a consideraciones higiénicas para con los incontables peregrinos que acudían al sepulcro de Santiago.

Sólo los nobles, naturalmente, podían procurarse tales sahumerios, y no sólo los usaban en casa. Al atravesar las estrechas calles de la ciudad, llenas de mal olor, o ser llevados en sus literas, se hacían también preceder de incienso en recipientes portátiles. Finalmente, ya no se pensó en su virtud purificante y sólo se vio en el incienso un signo de honor del noble. Es más: se convirtió en símbolo regio.

Ahora bien, este símbolo regio se tomó también para el momento de acercarse al acatamiento de Dios. El signo del rey vino a ser signo de la divinidad. Tenía que honrar a Dios y ser expresión de la adoración.

Por esta doble aplicación como purificación y como honor, entró el incienso en la liturgia, si bien hubo de [/443] aguardar aún algunos siglos hasta que se le abrieran las puertas de los templos cristianos. Como signo de honor, era efectivamente quemado ante las estatuas de los dioses paganos y, señaladamente, ante la imagen de los emperadores. Los cristianos de la época de los mártires veían realmente en el incienso el símbolo de aquel culto imperial y divinización del estado por cuya causa eran ellos llevados al suplicio. Leemos de mártires que preferían dejarse abrasar las manos en los braseros ante la imagen imperial, antes que echar sobre ellos un granito de incienso.

Sólo el gran cambio de la era constantiniana hizo posible en la Iglesia el uso del incienso, una vez caído el culto pagano del estado.

Pero en los comienzos sólo se le ve empleado al margen de la liturgia, cuando se tributaba la incensación al papa y al obispo, al hacer la solemne entrada para celebrar el culto. Los príncipes de la Iglesia recibieron entonces los honores de los grandes señores del mundo. El incienso ha de honrar al representante de Cristo, ha de anunciar que, en su siervo sacerdotal, se acerca a nosotros el Rey de reyes.

Después de la entrada, los incensarios se colgaban cerca del altar. El sahumerio tenía que llenar con su perfume la iglesia, y así limpiar y purificar el aire y, juntamente, crear una disposición de ánimo festiva. Los incensarios anuncian también que, en la celebración eucarística, el Señor está presente para su pueblo en la palabra y en el sacramento. El incienso sirve, pues, aquí para la purificación y para el honor.

Una tercera fase en la evolución la pudiéramos ver en el rito de la consagración de la Iglesia. Aquí el uso del incienso acompaña toda la consagración del altar. De la consagración del altar a su incensación durante la santa misa sólo hay un paso. Esta incensación de la mesa del sacrificio parece ser sólo un recuerdo de la consagración del altar y, juntamente, su renovación. El humo del incienso ha de limpiar y purificar el altar para [/444] la oblación del sacrificio y ser a par un saludo de honor al Señor, que pronto va a estar presente sobre él.

De este sublime rito de la consagración de la iglesia se derivan aún otras interpretaciones del sentido de la incensación; pero no proceden ya tanto de presupuestos antiguos y paganos, cuanto de usos judaicos.

Hallamos al sacerdote Zacarías, pudre de Juan Bautista, ofreciendo el sacrificio del incienso en el templo cuando el ángel le trae el mensaje del pronto nacimiento del precursor. El sacrificio del incienso es ofrecido a Dios diariamente en el templo. Cierto que también aquí descubrimos el antiguo sentido del sahumerio como signo de honor. Pero el judaísmo tributa este honor exclusivamente a su Dios. El incienso, por tanto, viene a ser una adoración monoteística. Más aún, es signo del sacrificio. Por eso acompaña el sacrificio en el templo. Por eso se ofrece, él mismo, como sacrificio. Los francos de la época merovingia y carolingia gustaban de introducir en el culto del nuevo Testamento usos y prácticas de la antigua alianza. ¿Dónde mejor que en el rito de la incensación podía satisfacerse esa tendencia? Una ofrenda de incienso se halla, efectivamente, según el relato de san Lucas, en el umbral mismo de la nueva alianza. De ahí que los francos hagan quemar incienso en la consagración del altar. De ahí que en el ofertorio introduzcan también la incensación. Como el vino y el pan simbolizan nuestra oblación a Dios, así el incienso ha de representar nuestra consagración al Señor.

Las oraciones de la incensación al ofertorio dan elocuente y profunda expresión a este simbolismo del incienso. Al bendecirlo, se habla de su aceptación por parte de Dios: «...que el Señor se digne bendecir este incienso y recibirlo en olor de suavidad». A la incensación de la oblata, se pide que «el incienso bendecido suba hasta Dios, y sobre nosotros descienda su misericordia». A la incensación del altar: «Suba, Señor, mi oración como nube de incienso en tu presencia: sea la elevación de mis manos como sacrificio vespertino». Al [/445] devolver el incensario, se habla «del fuego del amor y de la llama de la eterna caridad». Todo ello se puede cifrar en una sola palabra: devoción, entrega a Dios.

Muy cercanas a este simbolismo del incienso hallamos la interpretación como imagen de la oración. Las preces de la incensación hablan de ello. Nuestra oración ha de subir a Dios como vemos remontarse a lo alto las nubes del incienso. Mientras seguimos con nuestra mirada y nuestra meditación la ascensión de las nubes del incienso surgen otros pensamientos. Los blancos copos del incienso no podrían remontarse de no haberse antes puesto sobre carbones encendidos. ¿No podemos sacar de ahí la consecuencia de que el fervor de la caridad es condición necesaria para la oración bien hecha? Las nubes de incienso se remontan para descender luego desde las bóvedas de la Iglesia. ¿No es así también como la misericordia de Dios responde desde lo alto a nuestra oración que se remonta hasta Él? Así, desde luego, interpretan la acción santa las preces de la incensación.

Con esto empieza a abrírsenos un nuevo simbolismo. Al consagrar la iglesia y el altar, la liturgia acompaña la solemne unción con incensación continua. Las diversas unciones son interrumpidas con incensación por el obispo. Durante las unciones, un sacerdote ronda constantemente el altar con el incensario. La unción se cierra por el acto sorprendente de echar incienso sobre cinco llamas que arden sobre el altar. Al final de esta abundante quema de incienso, una nube de humo vela el altar y todo el templo. Ahora bien, en el libro de los Reyes leemos que, al consagrar Salomón el templo, mientras oraba, una nube cubrió la nueva casa de Dios (*1R* 8, 10; *2Cro* 7, 1). La nube advertía que Dios estaba presente. Recordamos la narración de la consagración, por Moisés y Aarón, de la tienda del tabernáculo de Israel. Entonces una nube luminosa anunció que Dios estaba allí presente (*Ex* 40, 32). Lo mismo acontece en el camino de los israelitas por el desierto: una [/446] columna de nube (y otra de fuego) anunciaba la proximidad de Dios (*Ex* 13, 21). Cuando Moisés recibe sobre el Sinaí la ley de Dios, entra en la nube que se había potado sobre el monte (*Ex* 19, 16). Así acontece también en el evangelio: en la gran teofanía de la transfiguración, la presencia de Dios se

muestra también en una nube luminosa (*Mt* 17, 5); y, en la ascensión, el Señor te cierne sobre una nube (*Hch* 1,9). De estas comparaciones resulta que algo semejante podemos pensar nosotros en el momento de la incensación. Las nubes de incienso, en la consagración de la iglesia, nos dicen que Dios se ha hecho presente en su casa. Las nubes de incienso en la misa nos anuncian la proximidad de Dios. Es como si nos dijeran: «Sacrosanto es este lugar, aquí están la casa de Dios y la puerta del cielo».

Comprendemos el sentido de la incensación del altar. ¿Pero qué significa la incensación de los que toman parte en el santo sacrificio? Casi nos parece que debiéramos tachar de exuberancia inconveniente esta ampliación del rito de la incensación, por ejemplo, cuando en las iglesias catedrales se inciensa, uno a uno, a los canónigos, clero y pueblo, a golpes acompasados del incensario. Ello puede explicarse como un juego sagrado. Pero el juego tiene un sentido. Aquí la incensación no tiene por objeto honrar ni rendir homenaje, sino predicar. Y nos predica a todos y a cada uno la purificación, la expiación, la absolución del corazón. Nos predica el espíritu de oración y sacrificio que nos ha de animar a todos en esta hora. Nos anuncia, finalmente, la amorosa presencia de Dios que ha de envolvernos y como prendernos a cada uno en tan sagrados momentos.

El lavatorio de las manos

¿Quién no conoce las fuentes ante la iglesia de San Pedro en Roma, con su perpetuo murmurio? Sólo la emperatriz protestante hubo de pensar de ellas que se [/447] las podía ya cerrar, una vez que las carrozas imperiales habían pasado por delante. Las fuentes ante la iglesia de San Pedro no son un ornato, sino que corresponden a las fuentes de tantas basílicas de la antigüedad cristiana que las tenían en sus pórticos. Aún hoy día, el sencillo orante del pueblo va a la fuente antes de entrar en esa casa de Dios, y allí se lava las manos y humedece la cara con agua fresca. Estas fuentes sirven realmente para la limpieza.

Antes de la misa solemne de los domingos, la Iglesia hace brotar una fuente en la ceremonia del *Asperges*, que desde la ¿poca carolingia tiene aquí su lugar. El agua bendita del *Asperges* nos recuerda el agua del bautismo. Ella ha de limpiarnos y purificarnos y despertar nuevamente en nosotros el espíritu del bautismo, antes de acercarnos al santo sacrificio.

La pila del agua bendita se halla a la entrada de la iglesia para un Asperges permanente. Al entrar en la iglesia nos signamos con agua bendita frente, pecho y hombros, y en esta acción simbólica creemos oír la admonición de una sentencia retro vertible, en griego tardío, que se halla en la pila de Santa Sofía de

Constantinopla y de otras iglesias: ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΝΑ ΜΗ ΜΟΝΑΜ ΟΨΙΝ: «lava nuestros pecados, y no sólo la cara». De la época de los mártires nos llega la voz de san Hipólito, que, en su *Traditio Apostolica*. exige varias veces al orante cristiano de los primeros tiempos se lave las manos siempre que se ponga a hacer oración o tome en ellas las Escrituras.

Todo esto hemos de tener ante los ojos si queremos entender el lavatorio de las manos en la santa misa. En el lavatorio de las manos se nos ha conservado un viejo rito cristiano de oración. Antes ya de dar comienzo a la acción santa, antes de ponerse los ornamentos sagrados, se lava el sacerdote las manos para prepararse así a realizar la más sublime de todas las oraciones, la celebración de la santa misa. Nuevamente se las lava al preparar la oblación, antes de entrar en el santuario [/448] secreto de la misa y empezar la gran oración eucarística.

Este lavatorio de las manos al ofertorio ha ido cambiando de lugar en el curso de la historia. En ta misa del obispo, guarda aún su puesto primitivo: después del *Oremus*. inmediatamente antes del ofertorio. En la misa del presbítero se ha conservado otro uso, el de practicar el lavatorio de las manos antes de la oración eucarística y después de las largas ceremonias de la ofrenda y la incensación. En todo caso, el lavatorio de las manos carece de importancia práctica, ya que, después de la impurificación de las manos al tomar las ofrendas materiales, se introducía otro lavatorio, como lo hace aún el obispo, cuando en la colocación de las sagradas órdenes ha tomado la ofrenda de las velas.

Nuestro lavatorio de las manos ha de ser entendido simbólicamente. Él nos advierte que la gran oración eucarística del canon ha de empezarse con manos puras y, más aún, con corazón puro. El lavatorio nos encarece que las manos que pronto van a tocar el cuerpo del Señor han de mantenerse libres de Unía mancha terrena. El lavatorio está situado ante la entrada del sanctasanctórum del canon, como una pila de agua bendita a la entrada de la casa de Dios. El lavatorio nos traslada, pues, a formas de oración de ta primitiva Iglesia. De esa ceremonia parece surgir un puro clamor: *Sancta sancte!*

Nuestros pensamientos se van sin querer a la historia de la pasión del Señor. Allí vemos cómo se lava las manos el inicuo juez Pilatos: «Inocente soy de la sangre de este justo». También la interpretación alegórica de la edad media pensaba, durante este momento, en la escena de 1a pasión. Ciertamente, no radica aquí el origen del lavatorio en la misa. Sin embargo, el recuerdo de Pilatos, si bien en muy otro sentido, se impone. El *lavabo* del romano fue mero gesto. En realidad, todas las aguas del mundo no eran capaces de lavarlo de su pecado de cobardía. ¡Cuántas veces no será también nuestro lavatorio mero gesto, mera ceremonia, mientras el alma está manchada por las cosas terrenas, el pensamiento

[/449] lleno de vanidades que nos distraen! ¡Ojalá al lavatorio una voz suene en nuestro oído: «¡Jamás como Pilatos!»

El subdiácono con el velo

En el rito romano estrictamente ejecutado, el subdiácono presenta el cáliz después de haberse puesto el gran velo humeral y cubierto con él el cáliz. Cubierta con este velo, guarda después de la oblación la patena, hasta que es nuevamente necesaria en el altar para la fracción del pan. En muchas partes no se han decidido a introducir esta ceremonia, y parece también que en las diócesis alemanas no se practicaba durante la edad media. Sin embargo, es rito muy significativo.

Para entender esta práctica hay que distinguir entre la presentación del cáliz y el sostener luego la patena. Los vasos sagrados se llevaban, por reverencia, velados, y veladas también tenían las manos los ministros del altar que los habían de tocar. De estos paños velatorios procede el velo del subdiácono; de éste, acortado, el velo del cáliz. Así pues, esta práctica nos habla de la reverencia con que se trataban los vasos sagrados. ¡Con cuánta mayor reverencia habrá que tratar al mismo que contienen los vasos sagrados!

El llevar la patena era en lo antiguo función de un acólito, a quien por ello se daba el nombre de *patenario*. La patena era en otro tiempo de mucho mayor tamaño que ahora. Los altares, en cambio, considerablemente menores. De ahí que durante las sagradas acciones en que no era necesaria, la patena era sostenida por uno de los ministros. Se nos da, pues, una vez más la misma lección: si los vasos que contienen el cuerpo del Señor son tan cuidadosamente tratados, ¡cuánto más el cuerpo del Señor mismo! ¡Qué consecuencias pueden sacarse de ahí para el cuerpo del hombre, que se convierte, por la comunión, en vaso del cuerpo de Cristo!

[/450] Pero el acólito con la patena era sin duda ya en la edad media monumento de una práctica más antigua. Ya en la época de los mártires, por motivos pastorales, se había desmembrado el culto único originario que celebraba el papa. Cada cardenal presbítero celebraba la misa en su propio título. Sin embargo, para poner de relieve la unidad originaria, el papa enviaba un trocito de la forma consagrada en su misa a la iglesia del título. La disciplina del arcano le daba el nombre de *fermentum*. El *fermentum*, velado cuidadosamente, era llevado por un acólito y echado luego en el cáliz en los ritos de mezcla antes de la comunión. Esta ceremonia tenía por fin proclamar que, a pesar del desmembramiento de la comunidad, se celebraba la misma comida de Dios, la

misma misa, el sacrificio único del Señor. Como un signo de la trabazón y unidad de toda la comunidad episcopal, allí estaba el acólito con el *fermentum* junto al altar del cardenal presbítero. La función del acólito ha sido tomada por el subdiácono. Su sentido originario de representar la unidad de la iglesia episcopal ha caído en olvido. Sin embargo, en este rito documental, de pura supervivencia, pudiéramos ver una alusión a la unión de las diversas iglesias y parroquias con su obispo, que es propiamente quien celebra la eucaristía para su propia grey. Al sacerdote celebrante, la presencia muda del subdiácono con la patena ha de recordarle las palabras que le fueron encarecidamente dichas en su sagrada ordenación: que ocupa el oficio de segundo grado, que ha sido establecido para ayuda del obispo, a quien compete la plenitud del sacerdocio. Para la comunidad, este rito será una advertencia contra toda política de campanario, y una exhortación a orar por la unidad de todos en virtud del sacrificio de Cristo.

[/451] XXIX. Sentido de la oblación e idea que nos da de Dios

Sentido de la oblación

Ha habido quien pensó que el ofertorio es, en definitiva, una serie de actos de sacristía, y que nada más acertado puede hacerse durante él que sentarse, mirar y esperar a que termine. Otros exaltan el rito dominicano porque, con mejor acuerdo que el rito romano, ejecuta antes de la misa toda esa serie de actos. ¿Es esto exacto?

Empezando por lo postrero, hay que decir que también el rito dominicano pone la oblación en el mismo lugar en que se halla en el rito romano. Sólo se anticipa la preparación del cáliz. De suerte que el rito dominicano tiene el mismo ofertorio que la misa romana, aunque con distintos textos.

Además, ya hemos demostrado que la oblación llena una verdadera función dentro de la liturgia de la misa. Es la superposición o deposición solemne de las ofrendas sobre el altar. Las ofrendas de los fieles son aquí puestas ante el acatamiento de Dios, son preparadas para una comida sagrada, como Abraham, junto a la encina de Mamré, preparó al Señor la comida (*Gn* 18, 4-8). Ciertamente, Dios transformará de incomprensible manera esta comida, cambiará la substancia misma de los dones presentados, nos los dará luego en comida, nos dará como sustento pan del cielo. Todo ello se opera sobre nuestra humilde ofrenda, que ahora preparamos.

Naturalmente, esta preparación de la comida no pertenece a la liturgia de la palabra. Sólo en la misa privada [/452] pudo desenvolverse la costumbre de poner la preparación del cáliz al comienzo de la misa. El actual rito romano ha guardado la situación originaría y más natural: los dones son presentados, escogidos y ofrecidos al comienzo del sacrificio de la misa propiamente dicho. ¿Pero qué significa esta oblación de los dones? Parece como si reinara en ciertos sectores, sobre todo en países protestantes, la preocupación de que no se vea en la oblación un verdadero sacrificio. Una preocupación de que pueda acaso olvidarse la verdad proclamada por san Pablo en la carta a los hebreos (9, 20) sobre la unicidad del sacrificio de Cristo. Esta unicidad constituye una de las principales objeciones de los protestantes contra la misa.

Esta preocupación no está justificada. La objeción tomada de la carta a los hebreos no tiene fuerza alguna. El sacrificio de Cristo es único y señero, pues resume en sí todos los sacrificios de la humanidad en lo pasado y en lo futuro. En este sacrificio único de Cristo son aceptados por Dios todos los sacrificios de la humanidad. Pero no exime al hombre, después de Cristo, ni del sacrificio personal y moral, ni del sacrificio ritual, expresión éste del sacrificio moral en el culto, en presencia de la comunidad, de forma corporal y sensible. Tampoco el hombre, antes de Cristo, estaba dispensado del sacrificio en sentido moral y ritual. Así también la oblación de los dones en la santa misa es verdadero sacrificio, en el mismo sentido que lo eran los del antiguo Testamento. Como éstos señalaban de antemano a Cristo, así los nuestros se refieren también, retrospectivamente, a Cristo. Cristo, por su sacrificio único de la cruz, ha hecho aceptos antes Dios nuestros propios sacrificios.

Somos hombres libres. Cristo ofreció, una vez para siempre, su sacrificio por nosotros. Pero exige nuestro libre asentimiento a su sacrificio. Quiere que nosotros confirmemos lo que Él hizo por nosotros. Y esto se hace en la santa misa y, con particular claridad, en la [/453] oblación de nuestros dones y de nosotros mismos en ellos. El núcleo del ofertorio es la oblación de los dones. Pero éstos no interesan tanto en sí mismos cuanto como símbolos de nosotros mismos.

Así pues, jamás podremos decir que el ofertorio sea un acto o una serie de actos de sacristía. No. Es un verdadero acto de culto, y este acto plantea las más altas exigencias. Exige nuestra íntima oblación al Señor, nuestro total espíritu de sacrificio, nuestro más profundo amor.

El evangelio de san Juan nos cuenta, con ocasión de la resurrección de Lázaro, que Marta fue a su hermana María y le dijo al oído: «Está el Maestro y te llama.»

Y María se levantó al punto y corrió al encuentro del Maestro (*Jn* 11, 28). En el ofertorio, la Iglesia nos susurra a cada uno: «El Maestro está aquí y te llama.»

Y cada uno de nosotros ha de levantarse y correr hacia el Maestro. En este correr, en esta prisa por llegar al Señor, se muestra nuestro deseo de pertenecerle, de ser incluidos en su amor. Ahora bien, este ponerse en movimiento hacia el Señor ha de realizarse en el ofertorio. Aquí salimos al encuentro del Señor, y nos llevamos a nosotros mismos en las manos. Él ha de operar en nosotros la consagración, a fin de que seamos mejores y llevemos en nosotros nueva plenitud de vida.

El fondo, pues, del ofertorio podemos muy bien resumirlo en una sola palabra: amor. La santa misa es, efectivamente, el regio banquete de bodas, la realización de la alianza matrimonial entre Dios y la Iglesia, entre Dios y cada

una de las almas. El hombre ama a su Dios. Por eso se consagra y ofrece a Él. Dios ama al hombre. Por eso se revela y ofrece al hombre. De este modo tiene lugar la unión de amor entre Dios y el hombre. Esta unión sería imposible si no amaran los dos: Dios y el hombre. Jamás podrá el hombre liberarse (si ello puede llamarse liberación) de este incesante ofrecimiento de sí mismo a Dios. Será, sin duda, necesaria la gracia preveniente para que el hombre pueda [/454] en absoluto amar a Dios. Pero no por eso deja de ser obra y deber totalmente suyo amarle. La alianza, naturalmente, sólo puede tener lugar cuando llega la respuesta de Dios. Así pues, la oblación es el grito del corazón a Dios. Dios contesta en la consagración. Así se concluye la alianza a la que pondrá el sello la unión en el convite de la sagrada comunión.

¿Podremos compararlo con otro momento sublime? Van a celebrarse las bodas de la redención. Dios pretende al hombre. Por el hombre contesta la doncella escogida de Nazaret: *Ecce ancilla!* = «aquí está la esclava del Señor: hágase en mí según tu palabra.» A este ofrecimiento de María responde la venida del Espíritu Santo. Así se concluye la alianza matrimonial por la que se unen, ahora substancialmente, Dios y el hombre. Al «sí» rendido, al *fiat* de María, en las bodas de la redención, constantemente renovada en la misa, corresponde el «sí» del ofrecimiento de la Iglesia y de cada uno de nosotros, encerrado en los textos y ceremonias del ofertorio.

Las rúbricas de la misa solemne desean que, durante las ceremonias de oblación que ejecuta el celebrante, coro y fíeles se sienten. Lo mismo exige el orden de la misa de comunidad. Esto parece confirmar la objeción que mentábamos al comienzo. ¿No se está haciendo aquí algo accesorio, de suerte que sólo nos toca aguardar a que termine? ¡No! El sentarse significa algo más. Como durante la epístola y el rezo de los salmos, el sentarse quiere ser la postura del recogimiento. Al sentarnos, quedamos tranquilos, reflexivos, meditabundos. De esta meditación y reflexión brotará luego la flor de la callada oración de ofrecimiento. Calladamente sentados, oímos el ofertorio, que levanta los corazones a la alegría, y la alegría es el supuesto mismo de la vida. Contemplamos la marcha de las ofrendas hacia el altar. Son nuestros dones. Somos ofrecidos nosotros mismos. Ahora bien, la contemplación abre a su vez los corazones para hacer de verdad lo que simbólicamente [/455] se hace por nosotros sobre el altar. Así pues, de nuestra tranquila postura de sentados puede surgir la oblación del corazón, la más dramática y activa de todas las acciones del hombre, la entrega de toda su alma a Dios.

Idea de Dios que nos da el ofertorio

En nuestras consideraciones sobre las preces *super oblata* hemos procedido analíticamente. Así corremos peligro de perder de vista las grandes líneas generales. Todas las palabras que aquí se pronuncian, todos los ritos que se ejecutan tienen una dirección común por la que adquieren unidad y finalidad. Sobre los textos y acciones del ofertorio resplandece la poderosa majestad de Dios.

Para conocer la imagen de Dios que nos ofrece esta parte de la misa hay que disponer nuevamente, sus expresiones o predicados en forma de letanía. Así se ve más fácilmente la fuerza y vigor de estas palabras:

Santo Padre
Omnipotente
Eterno
Dios
Dios viviente Dios verdadero
Dios que creaste maravillosamente la dignidad humana
Dios que renovaste más maravillosamente al hombre
Señor
Misericordioso
Majestad divina
Santificador
Trinidad santa

[/456] Estos gritos tienden el potente puente que va de la grandeza a la bondad de Dios, de su santidad a su misericordia, de su majestad a su dulzura, del Padre al Señor. Mas ese poderoso puente exige de nosotros las fundamentales pilastras de la reverencia y el amor, de la humildad y la confianza.

Esta visión de Dios surge ante nosotros al preparar nuestros dones, al pronunciar nuestro *Suscipe*. al dar nuestro asentimiento al sacrificio que Cristo ofreció un d(a en lugar nuestro y que ahora renueva. Con rendida reverencia adoramos, por medio de Cristo, a la majestad santísima de Dios, ofreciéndole nuestros dones. Así reconocemos la absoluta primacía de Dios sobre nuestra vida entera. Si falta a nuestra oblación el fundamental pilar de ta humilde reverencia, el conjunto queda vacío y muerto, y se convierte en puro gesto farisaico. Pero tampoco puede faltar el otro pilar del amor al Padre. Sólo entonces recibe nuestro *Suscipe* calor y alegría. sin los cuales no tendría valor alguno.

La imagen de ta majestad del Padre se completa por las referencias, frecuentemente renovadas, al Hijo. La oración al ofrecer el cáliz y la *Suscipe, sancta Trinitas* se cierran apelando a la mediación de Cristo. Como hemos visto,

las soberbias palabras «hostia sin mácula» y «cáliz de salud» aluden en su fondo al hecho de que, por el bautismo, estamos incorporados a Cristo y a su esposa sin mácula, la Iglesia. La oración al mezclar el agua y el vino habla de ta encarnación del Señor La súplica de ofrecimiento después de la oblación del cáliz cita la oración de los tres jóvenes en el horno de Babilonia, símbolos que fueron, en el antiguo Testamento, de Cristo resucitado. Así pues. Cristo camina por entre estas oraciones y las presenta al Padre. Nuestras ofrendas y preces de ofrecimiento pierden todo su sentido si no son presentadas por Cristo ante el Padre. Así sucederá en la consagración, al renovarse el sacrificio de la cruz; pero desde ahora se apunta una y otra vez a ese término.

[/457] Varias veces, como de pasada, se nombra también al Espíritu Santo. Así se hace en las preces de la mezcla, en el *Gloria Patri* del salmo del *Lavabo* y, con más claridad, en la invocación: «Ven, Santificados» Así, la invocación a Dios de la más solemne de las oraciones de oblación puede reducirse a estas dos palabras: *Sancta Trinitas*.

Ahora bien, en esta palabra del Dios trino se desenvuelve la más sublime visión de Dios. En el misterio de la Trinidad se nos revela y se nos vela la majestad del Dios incomprensible. Aquí percibimos el más ardiente soplo de los misterios de su ser, que es amor, desbordante amor entre las tres divinas personas. Y este Dios, que es majestad y amor, nos derriba de rodillas pura decir: «Recibe, Señor» Nos derriba para darle todo lo que somos y tenemos. Nos derriba para cantar: ¡A Él solo la gloria!

[/459] Sexta parte
La oración eucarística

Dios viene a nosotros en la consagración

[/461] *Advertencia*

Caminamos hacia Dios con nuestros dones, símbolos de nuestra propia oblación a Dios. Dios viene a nosotros, de misteriosa manera, en la consagración. Por las palabras de la oración eucarística, el sacrificio de Cristo se renueva bajo las especies sacramentales.

A esta parte importantísima de la santa misa le hemos dedicado las partes primera y segunda íntegras de nuestras consideraciones. Partiendo de este centro, hemos querido comprender toda la celebración eucarística. Sin embargo, aún tenemos que detenernos unos momentos para dedicar nuestra atención a la oración eucarística. El prefacio y el paternóster, marco del canon, reclaman nuestra meditación.

[/462] XXX. El prefacio y el sanctus

El prefacio y los prefacios

La historia del prefacio puede contarse con sencillos datos. Ante todo, hay que distinguir entre el diálogo introductorio, la oración eucarística en conjunto (canon) y el texto entre el *vere dignum* y el *sanctus*. Las tres partes llevan el nombre de «prefacio». La oración eucarística se llama así porque en ella realizamos el acto de culto que la antigüedad llamaba *præ diis fari* = «dirigir la palabra a los dioses». El diálogo introductorio se llama también «prefacio», pues lo es en el sentido de prólogo a la oración eucarística. Cuando, finalmente, el solemne preludio se separó del resto del canon, tomó el nombre de «prefacio» en el sentido de prólogo.

Originariamente, el actual prefacio o introducción, al igual que toda la oración eucarística, era libremente compuesto por el celebrante. Un eco de esta originaria libertad puede ser el hecho de que el Sacramentarlo leoniano contiene todavía el considerable número de 267 prefacios. El gelasiano, más reciente, tiene aún 186 prefacios. El gregoriano, en su redacción más antigua, 14. Largos siglos ha perdurado el número tradicional de once prefacios. El elemento más antiguo lo forman los prefacios de navidad, epifanía, pascua, ascensión, Pentecostés, el de los apóstoles y el común. En los siglos IX y X se añadieron los prefacios de la santísima Trinidad, de la santa cruz, de cuaresma; y el año 1095, con ocasión de la cruzada bajo Urbano II, el prefacio de la Virgen. Sólo modernamente se han agregado otros [/463] prefacios. El año 1919, Benedicto XV añadió los de san José y de difuntos. Pío XI, en 1925, agregó los prefacios de Cristo Rey y del corazón de Jesús. La novísima evolución impondrá seguramente otros prefacios. Un prefacio de adviento, otro de los domingos y otro del santísimo sacramento son deseados por múltiples razones. Buenos ejemplos para ello nos los ofrecen la antigüedad cristiana y los formularios especiales de las diócesis y órdenes religiosas. La reforma de las rúbricas de 1955-1956 ha dejado el camino libre para un prefacio propio del santísimo sacramento, al derogar el uso del prefacio de navidad, que hasta ahora se aplicaba en este caso.

El diálogo introductorio se conoce ya en la época de los mártires. La

primera palabra pertenece en realidad a la *secreta*. Desde el siglo VIII es cantada, mientras que la oración *super oblata* se convirtió en *secreta*. La preciosa invitación: *Sursum corda* se formó acaso pensando en la exhortación de san Pablo: «Buscad las cosas de arriba» (*Col* 3, 1 2). La frase siguiente: *Gratias agamus*, procede de la oración de la mesa de los judíos. La respuesta: *Dignum et iustum est*, no procede ya de la oración israelítica de la mesa, sino que era conocida de toda la antigüedad. Con esta frase se daba, en las juntas populares, el asentimiento a una ley.

Nada es menester decir sobre el precioso texto de los prefacios. Baste yuxtaponer lo que cantan en loor de Dios y de Cristo.

Los prefacios alaban al Padre:

«Gracias a ti,

»Señor,

»Padre santo,

»omnipotente, eterno Dios:

»Porque por el misterio de la encarnación del Verbo brilló a los ojos de nuestro espíritu nueva luz de tu gloria: Dios ha aparecido visible entre nosotros para inflamarnos en el amor de los bienes invisibles.

»Tu Hijo unigénito apareció en nuestra naturaleza mortal y nos reparó con la nueva luz de su inmortalidad.

[/464] »Por el ayuno del cuerpo reprimes los vicios, elevas el alma, nos das la virtud y su galardón.

»Has querido poner la salud del género humano en el madero de la cruz; de un árbol nos vino la muerte y de otro brotó la vida; el que por un leño venció, por un leño tenía que ser vencido.

»Tú quisiste que tu unigénito Hijo, pendiente de la cruz, fuera traspasado por la lanza del soldado, a fin de que su corazón abierto, santuario de la divina largueza, derramara sobre nosotros torrentes de gracias y misericordia.

»Tú has ungido a tu unigénito Hijo con el óleo de la exultación, y Él, para cumplir los misterios de la redención humana, se ofreció sobre el ara de la cruz como víctima sin mácula y pacífica: Y, sometidas a su imperio todas las criaturas, Él rendirá a tu majestad un reino universal: reino de santidad y gracia, reino de justicia, de amor y paz.

»Cubierta por la sombra del Espíritu Santo, María concibió a tu Hijo unigénito y, sin detrimento de la gloria virginal, derramó sobre el mundo la luz eterna.

»Tú diste a José, varón justo, por esposo de la virginal Madre de Dios y, como a siervo fiel y prudente, lo constituiste sobre tu familia, a fin de que, en

lugar de padre, guardara a tu Unigénito, que fue concebido por la sombra del Espíritu Santo.»

La alabanza del Hijo se entona así:

«Él es el verdadero cordero, que ha quitado los pecados del mundo, el que al morir destruyó nuestra muerte y al resucitar reparó nuestra vida.

»Después de su resurrección, se apareció glorioso a todos sus discípulos y, a la vista de ellos, se levantó hasta el cielo, a fin de hacernos partícipes de su divinidad.

»Subido a los cielos, sentado a tu diestra, derramó, como prometiera, el Espíritu Santo sobre los hijos de adopción. Por lo cual toda la redondez de la tierra, con desbordante gozo, exulta jubilosa.

[/465] »En Él ha brillado para nosotros la esperanza de la bienaventurada resurrección; y así, a los que contrista el destino cierto de la muerte, nos consuela la promesa de la inmortalidad futura.

»Humildemente te suplicamos que, como pastor eterno, no abandones tu grey, sino que, por medio de tus santos apóstoles, la guardes con protección continua; y así, la rijan y gobiernen aquellos mismos que tú le diste por pastores y representantes de tu propia obra.»

Notemos, además, sobre este prefacio de los apóstoles, que su texto primitivo, que está aguardando la restitución, decía: «Es digno y justo que te demos en todo tiempo gracias, Señor, padre santo... por Cristo nuestro Señor, mientras humildemente te pedimos...» Nos felicitamos también de que el trabajo de restitución ha empezado por el prefacio, al restablecer en el texto de la nueva semana santa la puntuación originaria: *Domine*, *sancte Pater, omnipotens, æterne Deus*. La duda está en si hay que extender la corrección a todos los prefacios y ajustar a ella las traducciones en lengua vulgar.

Toda una teología está contenida en estas breves frases de los prefacios. Pudiera verse en ellas como una síntesis de los más importantes temas de nuestra predicación. ¿No valdría la pena poner nuevamente en labios del pueblo orante esa alabanza de Dios en lugar de tantos textos periféricos? Si estás verdades no están vivas en la conciencia creyente de nuestras comunidades cristianas, tendríamos que lamentar una verdadera «pérdida del centro».

Sanctus

Historia

Los comienzos del canto del sanctus en la liturgia se pierden en la penumbra de los primeros tiempos de la Iglesia. Los textos que nos ha transmitido Hipólito [/466] de Roma, hacia el año 200, no conocen el *sanctus*. En cambio, un siglo antes, los escritos del papa mártir san Clemente Romano contienen alusiones a la existencia de un canto del *sanctus* semejante al nuestro. Un siglo después de Hipólito, hallamos el *sanctus* en todas las liturgias conocidas. De ahí puede concluirse que esta alabanza a Dios pertenece a los elementos esenciales de la primitiva liturgia eclesiástica.

La primitiva Iglesia parece haber tomado el sanctus del judaísmo. Los tiempos posteriores lo han conservado inmutado. La solemnidad se acrece por el acompañamiento de órgano y el toque de campanas, que se prescribe para el sanctus antes de pensar en la misma prescripción para otros textos. Siempre, sin embargo, participó la comunidad, por lo menos todo el clero, en el canto del *sanctus*, hasta que la polifonía de la época del gótico aumentó ciertamente la musicalidad festiva de! canto, pero le quitó el carácter originario de función de la comunidad.

La moderna renovación litúrgica ha dado nueva vida al canto del sanctus. La renovación coral de Pío X lo ha convertido otra vez en canto popular. La misa de comunidad lo ha hecho coro recitado del pueblo. Y antes, el llamado «oficio alemán» lo había convertido en canto popular en el más bello sentido de la palabra. En todo caso, se percibe la fuerza irresistible, la violencia arrebatadora de este texto. Todavía se ha conservado el toque festivo de la campana, siquiera la campana de la torre, que antes lo acompañaba, ha quedado reducida a la humilde campanilla repicada por el monaguillo.

Imagen primitiva

El texto del *sanctus* está tomado del profeta Isaías (6, 3), que describe así su vocación al ministerio profético:

«El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado sobre trono alto y sublime, y sus haldas cubrían el [/467] templo. En torno a él había serafines, que tenían cada uno seis alas. Con dos se cubrían el rostro, con dos se cubrían los pies y con dos volaban. Y los unos a los otros se gritaban y respondían: “Santo, santo, santo, el Señor de los ejércitos. Llena está la tierra toda de su gloria”. A estas voces temblaron las puertas en sus quicios y la casa se llenó de humo.»

Puede muy bien decirse que esta visión profética, que nos salió ya al paso al hablar del evangelio, constituye una de las más bellas páginas de la sagrada Escritura. Ahí nos es dado echar una mirada a la liturgia del cielo. Vemos al Señor sentado en su trono. Oímos el canto celeste. Luego sentimos la profunda

conmoción del profeta y su tembloroso *confiteor*: «Ay de mí, que soy hombre de labios impuros.» Vemos el extraño rito que con él se practica: los labios del profeta son purificados por medio de una brasa tomada del altar. Luego tiene lugar la gran misión. ¿No tiene esta liturgia visionaria del cielo las mismas partes y grados que nuestra liturgia eucarística?

A despecho de la sublimidad del texto, nuestra liturgia se atreve a modificar las palabras de la sagrada Escritura. Y lo puede y debe hacer porque se da cuenta de la superioridad de la situación eucarística, que ya no es pura visión, sino absoluta realidad. Ante todo, la liturgia pone en segunda persona las palabras del profeta. La Iglesia se siente en la comunidad de los ángeles, entra en su coro y se atreve a dirigir la palabra al que se sienta sobre el trono: «Santo, santo, santo, llenos están los cielos y la tierra de to gloria.» La Iglesia puede atreverse a hablar a la majestad misma de Dios, mientras que los ángeles hablan unos con otros sobre Dios. Ella, en efecto, como esposa y cuerpo místico suyo, está, de la manera más íntima, unida con Cristo. La liturgia, además, intencionadamente, añade que también los cielos están llenos de la gloria de Dios: «Llenos están los cielos y la tierra de tu gloria.» Así se da al canto de los ángeles todavía mayor universalidad. [/468] Toda la creación, todos los seres, el cosmos entero celebran al Señor que se revela en la eucaristía. El texto del profeta se completa por una cita de la entrada del Señor en Jerusalén el domingo de Ramos: «Hosanna en las alturas.» Del mismo evangelio de Ramos se cita el *Benedictus*: «Bendito el que viene en nombre del Señor» (*Mt* 21, 9). Es como si la liturgia, por la adición del *Benedictus*, quisiera mostrarnos que la gloria de Dios resplandece para nosotros en Cristo. En Cristo, que por la eucaristía viene a nosotros, nos sale al encuentro el Dios tres veces santo que se sienta en su trono celeste. Nuestra visión de Dios es la. visión de Cristo (cf. *Jn* 14, 9). Pero, juntamente, el Hosanna y el *Benedictus* nos recuerdan la situación de domingo de Ramos que se reproduce en la misa. Resuena el júbilo y la alegría pascual porque viene el Señor, que hace su entrada en la Jerusalén de la Iglesia, en nuestra propia alma. Pero viene y entra por la representación del sacrificio de la cruz, que tan de cerca siguió al domingo de Ramos. ¡Cuántas veces sigue también a esta jubilosa venida eucarística una nueva crucifixión en el corazón! (cf. *Hb* 6, 6).

Función y contenido

El trisagio nos pone de manifiesto la dignidad del bautizado, pues la Iglesia canta aquí el *sanctus* de los serafines. Aquí está ella representada, constituida más bien, por la comunidad reunida, por el pueblo de Dios: la *Ecclesia hic et nunc*. Cierto que el poder de consagrar, que va a ejercerse en el canon, compete sólo al sacerdote como representante del Señor; pero al pueblo toca tomar parte en la

acción de gracias. Por eso responde con el sonoro e importante Amen a la doxología final del canon. Por eso pronuncia, al comienzo del canon, la aclamación de las antiguas juntas populares: *Dignum et iustum est*. Por eso le pertenece el sanctus. La comunidad que renunciara a la participación en el *sanctus* renunciaría a uno de sus más bellos derechos, renunciaría [/469] a la gloria de ser, en este canto, conciudadana de los santos, una voz más en el coro de los ángeles (cf. *Ef* 2, 19). En este cántico del pueblo de Dios, la Iglesia se nos pinta una vez más a sí misma. Con orgullosa conciencia de sí, la Iglesia d^ la tierra afirma su unión con la Iglesia celeste y marca la unidad de su liturgia con la liturgia del cielo. En el misterio de la Iglesia sentimos la unidad de cielo y tierra.

El *sanctus* es una interpretación de la celebración eucarística. Aquí se nos abre el cielo. Aquí se da una maravillosa epifanía del Señor, una parusía, un advenimiento, que es como término medio entre su humilde venida primera y la segunda venida gloriosa. Las especies sacramentales velan más al Señor que lo veló su forma humana –la *forma servi*–, más que la humildad con que hizo su entrada en Jerusalén a lomos de la bestia de carga (*Mt* 21, 5). Pero la plenitud de vida sacramental contiene ya todas las magnificencias de la gracia divina, toda la gloria de la eternidad. En la eucaristía vivimos algo semejante –y más– a lo que vivió Isaías, más que lo que vivieron las turbas de Jerusalén. Sobre nuestro altar resuena el *sanctus*. Porque sobre nuestro altar está el cuerpo glorificado de Cristo, penetrado de la luz y fuego de la divinidad. Nosotros mismos ocupamos el lugar de los ángeles para cantar la gloria del que se sienta en su trono. La majestad de Dios se nos hace corporalmente presente en el misterio eucarístico. El cielo ha bajado a la tierra.

El *sanctus* describe la naturaleza o esencia divina al realzar uno de los más importantes y también de los más olvidados atributos de Dios: la santidad. Dios es el absolutamente otro, el libre de toda contaminación de criatura, él absolutamente sin mácula, el que se levanta por encima de toda nuestra comprensión, el incomprensible. Y este Dios santo ha venido a nosotros.

[/470] XXXI. El canon, el paternoster y la comida sacrificial

El canon como oración de la mesa

Para la comida ordinaria de todos los días, nos preparamos por medio de la bendición de la mesa. Por manera semejante, también la comida de Dios en el santísimo sacramento pide su oración o bendición de la mesa. Y esa bendición la hallamos en la oración eucarística, en el canon de la misa. De esta bendición ha tomado el sacramento mismo su nombre de «eucaristía», pues la gran acción de gracias que le precede y en que lo velamos ha venido a ser su signo distintivo (si bien el sentimiento moderno insiste más en la presencia real).

Terminado el canon, pudiera darse comienzo a la comida sagrada, a la distribución de la comunión. Cierto que, según costumbre de la antigüedad, hay que intercalar aún aquí dos acciones preparatorias: el pan tiene que ser partido, el pan ha de mezclarse con la bebida sagrada. Pero estos actos apenas si son ya sentidos como preparación de la comida. Tan íntimamente ligados están con ella.

Así puede afirmarse que el canon, la oración eucarística de la misa, es la preparación a la comunión. ¿Qué significa esto?

El canon es una oración de alabanza. Su punto central es la palabra: *Gratias agamus*. Nos acercamos, pues, a recibir a Dios en la comunión entre alabanzas a Dios, Esta alabanza despierta en nosotros la reverencia, hace [/471] nacer en nosotros la admiración al darnos cuenta de quién es el que aquí recibimos. De la admiración florece la fe.

El canon es preparación a la comunión. Es una oración sacrificial. En sus milagrosas palabras encierra la representación del sacrificio de Cristo en la cruz. Pero encierra también el sacrificio de la Iglesia y de cada uno de nosotros. El único y eterno sacrificio de Cristo lo introducimos en este momento, en este día, en este apremiante asunto. Recibimos al cordero sacrificado en el Calvario, después de habernos preparado con una oración sacrificial. Recordamos que vamos a un banquete sacrificial que nos preparó el Señor a muy alto precio, pero que tiene también que costamos algo a nosotros. Por nuestro espíritu de sacrificio adquiere nuestra alabanza a Dios plena autenticidad, pues así se ve que no se va toda en palabras sin trascendencia y en hermosas frases, sino que consiste en

nuestra propia oblación. Ésta nos hace capaces de tomar parte en la comida sacrificial.

El canon es preparación para la comunión. Ahora bien, en el canon la Iglesia se presenta a sí misma. Con estos ritos y oraciones, 1a Iglesia de Cristo se presenta ante su esposo. Se adorna de brillantes joyas. Ostenta todas las magnificencias de la gracia que el esposo le ha regalado. Todo lo que el canon dice sobre alabanzas de Dios y sacrificio pasa a segundo término ante la abundancia de afirmaciones sobre la Iglesia. Esto nos ha de hacer recordar que la comida sagrada que Dios nos ofrece es un banquete de bodas. En la sagrada comunión se realiza entre el hombre y Cristo una unión de la que la unión matrimonial es sólo débil reflejo: «Yo en vosotros y vosotros en mí.»

El canon es preparación para la comunión. Los textos del canon están penetrados de citas, expresas o tácitas, de aquellos pasajes de la sagrada Escritura que nos muestran el cielo abierto al comienzo del canon, la visión de Isaías; al fin, el cuadro de la Trinidad en [/472] la doxología; en las estrofas *Communicantes* y *Nobis quoque*, la brillante corte de los santos en torno a su rey; en el *Supplices*. la liturgia en el altar de oro ante la majestad divina. Puede decirse que el canon es una visión celeste. Ahora bien, al prepararnos para la comunión, quiere recordarnos que vamos a un festín celeste, preludio y anticipo del eterno banquete de la gloria.

El canon es preparación para la comunión. ¡Cuántas veces nos hemos detenido momentos antes de recibir el santísimo sacramento y pensado que debiéramos decir una oración que nos sirviera de preparación inmediata para momento tan sagrado; una oración tan íntima como el *anima Christi, sanctifica me, sanguis Christi, inebria me*! Sin embargo, si hemos entendido y sentido lo que hemos dicho en el canon, apenas si necesitamos una palabra más. Si hemos dejado que penetrara en nosotros el cántico del canon, el cántico de la alabanza de Dios y de la fe, el cántico del sacrificio y la oblación, el cántico de la Iglesia y del banquete nupcial, el cántico del cielo y del banquete del cielo, no necesitamos de otras palabras, pues con ello queda dicho lo más íntimo y lo más profundo que pueda rezarse como preparación para la comunión.

El paternóster como conclusión del canon

No pueden sintetizarse mejor las ideas sobre la oración eucarística de la santa misa que meditando el texto sagrado que la cierra: la oración del Señor.

No siempre ocupó este lugar la oración dominical, si bien no sabemos exactamente dónde estuvo antes. ¿Formaba la conclusión de toda la celebración

eucarística? Esta pregunta ha sido contestada afirmativamente por A. Baumstark a fuerza de arte combinatorio. La prueba de su tesis la hallaba en el preámbulo del paternóster: *Præceptis salutaribus moniti*. Aquí veía una [/473] alusión a la liturgia de la palabra divina de la misa y a los saludables avisos del Señor y de sus mensajeros. En *divina institutione formati*, creía aludirse a la liturgia del sacrificio, aquella institución del Señor que nos levanta a nueva forma de vida, ta oración dominical pudo haber formado antaño la conclusión de la misa, como termina aún hoy día las horas canónicas. Así se ve, sobre todo, en la forma monástica del rezo coral, cuando el abad reza solemnemente el paternóster. La investigación más reciente no ha aceptado esta explicación de Baumstark. ¿O es que el paternóster tenía su lugar después de las ceremonias de la fracción y mezcla, en estrecha conexión con la recepción de la comunión? Esta opinión se apoya en la alta autoridad de Jungmann. Sea como fuere, lo cierto es que en ninguna misa faltaba el padrenuestro.

Es igualmente cierto que fue san Gregorio Magno el que señaló al paternóster su sitio actual. En su célebre carta al obispo de Siracusa, en que hubo de defenderse de haber hecho en la liturgia concesiones a prácticas griegas, indica él mismo que la oración del Señor ha de decirse inmediatamente después del canon. La oración compuesta y enseñada por el Redentor –dice– debe sin duda rezarse sobre su cuerpo y sangre, cuando oraciones compuestas por arte de hombres se han dicho ya para el sacrificio» Así pues, el santo señaló al paternóster su puesto actual a fin de incluirlo en el cuadro de las estrofas del canon. En nuestras consideraciones sobre la estructura estrófica del canon vimos claramente cuán atinada resultó la transposición del gran papa. Ahora, a la solemne obertura del prefacio, corresponde el no menos solemne final de la oración del Señor. Ambos textos son cantados, sus melodías se asemejan entre sí.

Podemos, pues, considerar el paternóster dentro del canon. Eso no quiere decir que no tenga relación alguna con la comunión. Indudablemente, el texto sagrado abre la marcha a la comunión con la fuerza y energía [/474] que luego veremos. Aquí queremos, sobre todo, considerar cómo las palabras santas constituyen una síntesis del canon.

Pater noster. En el prefacio dábamos a Dios el título o tratamiento de *sancte Pater* = «Padre santo». Poco después le invocamos como *clementissime Pater*. En la doxología final se habla de Dios «Padre omnipotente». Y ahora, en gradación consumada, le llamamos *Pater noster* = «Padre nuestro». No sólo es el Padre santo, clemente y todopoderoso; es nuestro Padre, y nosotros somos sus hijos. Y lo somos por Cristo nuestro hermano. Al sacrificarse por nosotros sobre la cruz, nos hizo capaces de llamar a Dios Padre nuestro. Ahora bien, el sacrificio

de la cruz es el mismo que el de la misa. Podemos, por tanto, decir que la eucaristía nos hace capaces de llamar a Dios Padre nuestro. Todas las palabras, tan llenas de sentido, de la gran acción de gracias tienden a la cúspide que alcanzamos al decir: *Pater noster*.

Que estás en los cielos. El prefacio nos permitió ya dar una mirada al cielo. Vimos el trono de la gloria, ante el que se inclinan los ejércitos celestiales y al que envuelven entre sus cantos jubilosos. Contemplábamos cómo el cielo está lleno de la gloria de Dios. Una segunda y gran visión celeste la tuvimos en la estrofa *Supplices*: vimos el áureo altar ante el acatamiento de la majestad de Dios, y asistimos a la liturgia celeste, en que iba a ser recibido nuestro pobre sacrificio. Con frecuencia hemos notado que el canon toma sus palabras, ideas e imágenes del *Apocalipsis*. Está saturado de las celestes visiones del discípulo amado. Por eso, al fin de esta gran oración eucarística, levantamos también nosotros los ojos al cielo: «Que estás en los cielos.» Ahora se cumple lo que Cristo prometiera a Natanael: vemos el cielo abierto.

Santificado sea el tu nombre. También esta palabra atraviesa toda la oración eucarística. En el prefacio llamábamos a Dios «Padre santo». Le hemos aclamado [/475] jubilosos con el «Santo, santo, santo». Hemos visto a nuestro Rey en el cortejo de cuarenta santos. Le hemos saludado en el sacramento como la *hostia sancta* = «la víctima santa». Le pedimos que toda la creación fuera santificada por Cristo. Todas esas palabras culminan ahora en la petición del padrenuestro: «Santificado sea el tu nombre». La gloria de Dios fue y es el fin primero de la creación. El pecado violó la gloria de Dios. Ahora, por el sacrificio de Cristo, sube nuevamente al ciclo, puro y potente, el himno santo de la gloria de Dios. La misa cumple la misma petición que hacemos. En este sacrificio de Cristo, es real y verdaderamente santificado y glorificado el nombre de Dios.

Venga a nos el tu reino. En el curso de la oración eucarística hemos pronunciado, numerosas oraciones *super oblata* y hasta *pro oblatis*. Hemos suplicado fuera aceptado nuestro sacrificio. Con espíritu de adviento, de advenimiento, hemos clamado que nuestra ofrenda «se convirtiera en el cuerpo y sangre de tu Hijo muy amado, nuestro Señor Jesucristo». Estos clamores por la venida del Señor se prolongan ahora al pedir que venga su reino. Ahora bien, el reino de Dios tiene su centro en el altar. El reino de Dios viene cuando viene Cristo a nosotros bajo las especies eucarísticas. En la petición del reino de Dios confluyen las numerosas afirmaciones de la oración eucarística acerca de la Iglesia. El autorretrato de la Iglesia se completa por esta petición del padrenuestro: la Iglesia es el reino de Dios. Para ella pedimos la protección, la paz y el gobierno sobre toda la redondez de la tierra; por todos los estados de la

Iglesia hemos rogado. Pues bien, todas esas peticiones se centran ahora en ésta: «Venga a nos el tu reino.» Pero a la vez, al mostrarnos en santas visiones la ciudad celeste de Jerusalén y los ejércitos del reino de Dios triunfante, que rodean el altar, la oración eucarística nos dice que nuestra petición está ya cumplida.

Hágase tu voluntad. Una y otra vez hemos hablado en la oración eucarística del sacrificio de la Iglesia, y hemos [/476] aludido a nuestro pobre sacrificio. Bajo los símbolos de pan y vino hemos consagrado al Señor todo nuestro ser y existir. Ninguna palabra podía más acertadamente resumir nuestro sacrificio que este animoso *fiat* dado a la voluntad de Dios. El meollo de todo sacrificio es el cumplimiento de la voluntad de Dios, a la que nos conformamos de todo corazón. Ahora bien, el modelo en el cumplimiento de la voluntad divina es aquel a quien, con la oración eucarística, hemos contemplado en el cielo: el Señor, cuyas manos y corazón fueron taladradas por aquella amarga pasión que Él aceptó para conformarse a la voluntad del Padre.

El pan nuestro de cada día, dánosle hoy. Esta petición del pan en la oración dominical nos trae a la memoria que toda la oración eucarística, como bendición de la mesa, es ya una prolongada petición del pan. En la oración eucarística se continúa la oración israelítica de la mesa. Aquí el nuevo pueblo de Dios pide el pan eucarístico.

Perdónanos nuestras deudas. Así hemos pedido ya en el canon. Hace un momento pronunciaba el clero la súplica de que Dios se dignara mostrarse para con él como *veniæ largitor*. En nuestros oídos ha penetrado la voz del Señor en el cenáculo: El santo sacrificio se destina «a la remisión de los pecados». Poco antes pedimos a Dios que nos librara de la eterna condenación. La *ecclesiola*, la iglesia menor oferente presentaba sus dones para la redención de sus almas. Y ahora todo esto se centra expresamente, una vez más. en la petición de perdón.

No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos de mal. También esta petición del padrenuestro la hemos expresado ya en el canon todas las peticiones de la santa Iglesia por sus diferentes estados contenían y repetían una y otra vez esta profunda y esencial intención: que resistamos en la lucha y nos veamos libres del mal del pecado. Triple fue la tentación que el Señor quiso sufrir por nosotros (*Mt* 4, 1-11): en primer [/477] lugar, la tentación de los sentidos. Cristo la rechazó con la referencia al pan de la palabra de Dios. Nosotros hemos hecho lo mismo que el Maestro al aplicarnos en la misa a la palabra de Dios. Siguió la tentación de la vanagloria. Como el Señor, hemos rechazado al tentador entonando en la misa, cada vez más puro y fuerte, el cántico de la gloria de Dios. Vino, en fin, la tentación del poder. Con Cristo, la misa opone, a la ambición, el sacrificio.

De esta manera, el padrenuestro se convierte en un amén reforzado al canon. Una vez más el fondo de la oración eucarística se confirma en breves y enérgicas frases. La doxología con que termina el canon se prolonga en una gran deprecación a Dios. Por medio de Cristo hemos dirigido al Padre la oración eucarística: Ahora empleamos palabras, de Cristo mismo y oramos realmente con. Él y en Él. La gran visión de Dios del profeta del antiguo Testamento estaba al comienzo de la oración eucarística. Ahora la oración medular del nuevo Testamento forma su conclusión. Isaías nos ha entonado el *sanctus*; ahora, el Profeta, el Hijo de Dios mismo nos entona el padrenuestro. La oración del monte de las Bienaventuranzas acompaña la representación del sacrificio del monte Calvario.

El paternóster como oración para la comunión

Cuando se tiende un puente de orilla a orilla de un río, nadie puede decir que pertenezca más bien a la orilla derecha que a la izquierda. El puente pertenece necesariamente a las dos orillas. En él se unen las dos márgenes del río. El paternóster es el puente entre la oración eucarística y la comunión. De ahí que pertenezca a las dos partes y una el canon con el banquete eucarístico. Acabamos de considerar el paternóster como síntesis del canon. Considerémoslo ahora como oración para la comunión.

[/478] El centro del padrenuestro está formado por la petición: «El pan nuestro de cada día, dánosle hoy». El pan de que aquí se habla puede entenderse en triple sentido. Lícito es pensar en el pan del cuerpo, que el Señor mismo nos enseñó a pedir. Sin embargo, también podemos pensar en el pan de la palabra divina, que constituye el sustento de nuestro espíritu. El Señor mismo dijo que el hombre vive de toda palabra que sale de la boca de Dios (*Mt* 4, 4). Pero podemos, sobre todo, pensar en el pan eucarístico, en que el Señor nos da su santísimo cuerpo por comida.

Si en la misa pedimos el pan de cada día, nuestra súplica queda cumplida, pues en la predicación se nos da el pan de la palabra divina. Pero en este momento pensamos sobre todo en el pan de la eucaristía.

La Vulgata reproduce la petición del pan, tal como ocurre en san Mateo (6, 11), con las palabras: *Panem supersubstantialem*, y así traduce el calificativo del texto griego *epiousios*, que entiende como levantado sobre toda substancia terrena. Así, la palabra misma nos hace pensar en la promesa de Cafarnaúm, en que el Señor anunció el verdadero pan del cielo (*Jn* 6, 32) y en que a sí mismo se designó como pan del cielo (6, 41). El pan transustanciado en el cuerpo de Cristo

se ha convertido verdaderamente en el pan del cielo, elevado sobre toda substancia terrena. En este sentido exponen también los padres de la Iglesia la cuarta petición. En este caso, esta palabra expresa lo mismo que la tercera estrofa del canon después de la consagración: «Que cuantos, por la participación en este altar, recibiéremos el sacrosanto cuerpo y sangre de tu Hijo, seamos llenos de toda bendición celeste y gracia espiritual».

A la luz de esta palabra sobre el pan podemos dar ahora una ojeada general a las otras peticiones de la oración dominical. Al darnos el pan eucarístico, se revela de la manera más magnífica la bondad paternal de Dios: «Mi Padre es quien os da el verdadero pan del ciclo» (*Jn* 6, 33). Verdaderamente, de tal manera [/479] amó Dios al mundo, que le ha dado a su Hijo unigénito (*Jn* 3, 16).

Por el pan eucarístico es verdaderamente santificado el nombre de Dios. Las palabras de la oración sacerdotal que el Señor pronunció en la primera misa dicha sobre la tierra: a Yo te he glorificado sobre la tierra», siguen aún despidiendo fulgor en cada misa. Ya la inscripción a la entrada misma de la celebración eucarística proclama con toda claridad: «¡Gloria a Dios en las alturas!»

En el pan eucarístico viene a nosotros el reino de Dios. Aquí se cumple ya la palabra del Señor de que en la casa de su Padre beberemos y celebraremos con Él la pascua de manera totalmente nueva (*Mt* 26, 29; *Lc* 22, 16 18 30).

Por el pan eucarístico se nos da la fuerza para conformarnos a la voluntad de Dios y cumplirla. Aquí nos infunde el Señor mismo valor para repetir su oración del huerto: «No se haga mi voluntad, sino la tuya». El comer este pan nos hace capaces de tener ya por comida nuestra el cumplir la voluntad del Padre (*Jn* 4, 34).

Con el pan eucarístico se nos da el Espíritu Santo, que es quien opera la remisión de los pecados. Aquí responde el Señor a nuestra petición de perdón con el soplo de su amor y el imperativo pascual: «Recibid el Espíritu Santo» (*Jn* 20, 23). Desde su institución, este cáliz se destina a la remisión de los pecados (*Mt* 26, 28).

El pan eucarístico nos procura la fuerza para superar todas las tentaciones. Aquí prosigue el Señor la petición de su oración sacerdotal: «Padre santo, guarda en tu nombre a los que tú me diste. Guárdalos del maligno. Por ellos me santifico yo a mí mismo, para que ellos sean santificados en la verdad. Padre, quiero que aquellos que tú me diste, allí donde esté yo, estén también ellos» (*Jn* 17, 11 16 19 24). Ahora bien, lo que el sumo Sacerdote pide es infaliblemente cumplido por el Padre.

[/480] El pan eucarístico abre el camino de nuestra liberación del mal (y del

maligno). Aquí se nos da, efectivamente, un pregusto del banquete de bodas celeste. Aquí está el pan del que fue dicho en Cafarnaúm: «El que comiere de este pan vivirá eternamente... tiene la vida eterna y yo lo resucitaré el día postrero» (*Jn* 6, 51 54).

Casi pudiera decirse que no hay oración preparatoria para la comunión de tan profundo sentido como el padrenuestro. Mas para poder percibir el sentido eucarístico del padrenuestro, al rezarlo en la santa misa, es preciso que antes nos lo asimilemos por la meditación atenta y piadosa.

El paternóster se asemeja a un cristal que recibe los colores y la luz de su contorno y de su contenido, y así ora fulgura de áureo vino, ora refleja los esplendores del sol. Así, la oración del Señor puede reflejar las luces que encendemos en la celebración eucarística. Puede brillar con reflejos de la bebida eucarística y puede también reverberar la sangre y las lágrimas de nuestra necesidad y miseria. Puede hacer fulgurar la gloria del Señor y la riqueza de su reino.

[/481] Séptima parte
La comunión

Nuestra unión con Dios

[/483] XXXII. La paz: gran idea directriz de la Comunión

Paternóster – Perdón

La oración de la mesa de la eucaristía nos ha preparado para la comida del Señor. Aun cuando ahora pudieran muy bien tomarse sencillamente el pan santo y el cáliz de salud y comer y beber, la liturgia se siente forzada, por su reverente amor, a acompañar este acto con nuevas oraciones y textos. Le ha pasado a la Iglesia, esposa de Cristo, lo mismo que poco ha afirmábamos de nosotros mismos: antes de recibir a Dios en el banquete eucarístico, ha querido detenerse todavía un momento más para expresar su amor, su reverencia y temor ante el Incomprensible.

Así pues, en nuestra actual forma de la misa surge todavía un complejo de ceremonias y textos múltiples. Mirando al momento en que se realizan, lo llamamos preparación para la comunión. Por su formación histórica y por su fondo, debiéramos llamarlo propiamente oraciones de acompañamiento para la comunión o himnos convivales. Los ritos de la fracción del pan y la mezcla del pan y el vino, ya quedaron agrupados bajo el epígrafe de *sacrum convivium*, banquete sagrado.

Este complejo de múltiples miembros nos produce indudablemente una impresión de falta de unidad. Más que en parte alguna de la misa, nos invaden aquí, como un gran torrente, signos y textos.

Nos damos cuenta de que el amor y la reverencia llenan esos textos y ceremonias; pero no reconocemos [/484] de pronto un orden, un pensamiento dominante o básico.

La oración del Señor inicia ese tema con la petición y la promesa del perdón: «Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Al pronunciar esta petición, nos acordamos sin duda de una de las más serías palabras del sermón de la montaña: «Si ofrecieres tu don sobre el altar y allí te acordares de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu don delante del altar y marcha a reconciliarte con tu hermano. Luego ven y ofrece tu don» (*Mt* 5, 24 s). Por nuestra parte, apelamos a que así lo hemos hecho ya: «Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Hemos restablecido la paz entre

hombre y hombre, entre hermano y hermano. Tenemos ya paz social, que efectivamente brota de lo hondo del corazón. Esta paz social nos hace capaces de recibir la paz eucarística. Pero, a la vez, nos damos cuenta de que del banquete de paz fluye la fuerza para realizar la paz.

Embolismo – Paz universal

El tema iniciado por el paternóster se prosigue en el embolismo, la oración después del paternóster que empieza: *Libera nos...* = «da propicio la paz en nuestros días... y haz que nos veamos libres de toda perturbación». Este texto fue elaborado por san Gregorio Magno, y en él nos parece percibir claramente su voz. *Pacem in diebus nostris*: así formuló también la misma petición en el *Hanc igitur* antes de la consagración, empleando una expresión del libro de Job, que compara nuestra vida con una sombra (8, 9). La voz *perturbatio*, de que pedimos vernos libres, nos es igualmente familiar por san Gregorio. En su homilía 35, que leemos en el común de varios mártires al tercer nocturno, habla el gran papa de las perturbaciones de los días postreros, y dice: «Se levantará nación contra nación: he ahí la perturbación de los hombres... Puesto [/485] que todo ha de consumarse, antes de la consumación se perturba todo». Gregorio, por su parte, tomó esta palabra del discurso sobre el juicio, en que nos advierte el Señor: *Videte, ne turbemini* = «tened cuidado, no os turbéis» (*Mt* 24, 6). O de los discursos de despedida del Maestro en san Juan, donde por dos veces se nos dice: «No se turbe vuestro corazón» (*Jn* 14, 1 27).

Dentro de estos contextos, el embolismo gana nueva luz. Pedimos la paz en nuestros días. La paz ha de brillar como un claro rayo de sol entre las oscuras sombras de nuestros días. La paz ha de disipar las sombras del mal y del pecado. El levantamiento de un pueblo contra otro, la perturbación del orden, son preludio de los días postreros, por mucho que se dilate aún su venida. La guerra y las perturbaciones son parte de aquella confusión del fin de los tiempos de que nos habló el Señor. Esta confusión no ha de turbarnos. Puede ensombrecer el curso de nuestros días, pero no tiene que penetrar en nuestro interior, no ha de apoderarse de nuestro corazón. Ahora bien, esta paz que no deja que nuestro corazón se turbe, como se nos manda en san Mateo y san Juan, nos es dada por la santísima eucaristía. Y de la paz de nuestro corazón fluye al exterior la clara luz de Cristo sobre nuestros días, para atravesar también las sombras del exterior, para crear la paz de los pueblos. ¡La paz de los pueblos por la eucaristía, pasando por el corazón de los hombres! Ése fue el gran tema del Congreso Eucarístico de Barcelona el año 1952. Si sobre estos fondos y trasfondos se mira la oración

Libera nos, no corremos el peligro de pasar de corrida sobre ella.

Voto de paz –Paz de la comunidad

El embolismo se cierra con el solemne grito: *Pax Domini sit semper vobiscum!* Se prosigue, pues, aquí el tema de la paz empezado por el paternóster. El voto [/486] de paz no tiene, por su historia, conexión interna con el misterioso rito que acompaña. Quiere más bien iniciar el beso de paz que la comunidad ha de cambiar entre sus miembros como preparación para la comida de paz. Así pues, el saludo de paz de este solemne grito es, como si dijéramos, el beso de paz que el celebrante da a su comunidad. la comunidad le contesta en el mismo sentido: *Et cum spiritu tuo*. También con el sacerdote ha de estar la paz del Señor.

Así, después de la paz de los pueblos, se pide también la paz para la comunidad que rodea el altar. Si este grito de paz se tomara siempre completamente en serio, las disensiones de una comunidad, las desavenencias entre el pastor y su grey, entre el sacerdote y el pueblo no podrían durar más allá de la próxima misa.

Agnus Dei– Paz de redención

Casi inmediatamente, al voto de paz sigue la íntima petición: *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem* = «Cordero de Dios, que quitas los pecados del mundo, danos la paz». Luego hemos de considerar la profundidad de sentido de las palabras *Agnus Dei*. Aquí nos llama la atención que el tema de la paz se enlace con la idea del Cordero de Dios.

Ya en el embolismo nos salió al paso la idea de que la paz ha de estar fundada e ir acompañada por el perdón de la culpa. La inquietud, la turbación, la guerra y la discordia son consecuencia del pecado. Jamás se dan sin culpa personal de una de las partes. La falta de paz tiene aún raíces más profundas: nace del pecado de origen. La antigua soberbia que se rebeló contra Dios es también, siempre y dondequiera, la fuente y origen de la guerra de pueblo contra pueblo. La concupiscencia mala, que no fue tampoco borrada por la redención, es también la causa de que un hombre ataque a otro hombre, una nación a otra nación.

[/487] Conscientes de esta realidad, clamamos al Cordero de Dios que quita los pecados del mundo. Le pedimos, pues, no una paz superficial y externa, sino una paz que llegue a las profundidades de la raíz. Le pedimos la paz que consiste en vencer el pecado, el original y el personal. Pedimos la paz de la redención. Sin

ésta, todas nuestras demás peticiones carecerían de sentido.

Pedimos la paz que mana de las llagas y del costado abierto de Cristo crucificado. Pedimos la paz que es un reflejo de la gloria celeste, que circunda al Cordero pascual en la eternidad.

Ahora bien, la plenitud de la redención está encerrada en el pan y el vino, en el cáliz y en la hostia. De ahí que podamos decir que pedimos la paz de la eucaristía. En la eucaristía está presente el Cordero de Dios para hacernos participar en su cruz y en su gloria. No hay paz de redención sin eucaristía.

Oración de la paz – Paz de la Iglesia

El cántico de paz que acompaña los ritos de la comunión entra inmediatamente en una nueva estrofa, la oración de la paz: «Señor Jesucristo, que dijiste a tus apóstoles: La paz os dejo, mi paz os doy». Nos encontramos en el cenáculo de Jerusalén. El Señor se está despidiendo de sus discípulos. En ese maravilloso discurso de despedida, saturado de dolor y misteriosamente radiante ya de esperanza pascual, pronunció el Señor esa palabra de la paz. Intencionadamente, añadió: «Os doy mi paz, pero no como la da el mundo». En la celebración de la santa misa nos hallamos de nuevo en el cenáculo. Hemos dirigido nuestros ojos al Señor, que la víspera de su pasión tomó el pan en sus santas manos. Hemos oído su voz en la buena nueva durante la liturgia de la palabra divina. Hemos entrado en el canto de alabanzas que Él ofrece a su Padre. Ahora penetra en nuestros oídos su palabra de paz. Ahora se [/488] confirma lo que varias veces hemos afirmado: la paz que pedimos sólo puede venirnos del cenáculo, del misterio de la eucaristía.

El recuerdo del cenáculo da juntamente ocasión para dirigir la petición de la paz hacia una nueva intención: «Mira... a la fe de tu Iglesia y dígnate darle, según tu beneplácito, la paz y la concordia». La Iglesia de Cristo tuvo principio en el cenáculo, altar que fue de la primera misa del mundo, y lugar de su confirmación por la venida del Espíritu Santo. Por eso, la palabra de la paz lleva nuestro pensamiento, desde los discursos de despedida, a la Iglesia. Para ella pedimos la paz y la concordia. Pedimos, pues, aquella íntima comunión con Cristo y de sus miembros entre sí que era visible en el cenáculo la noche del jueves santo.

La paz y concordia fueron entonces turbadas por la traición del pérfido Judas. También este recuerdo nos pone en los labios la súplica por la paz de la Iglesia: ¡que jamás en ella sea turbado el espíritu de paz del cenáculo por la traición, por la perfidia, por la apostasía!

La paz de la Iglesia nos parece, al orar por ella, ser un fundamento de la paz

universal. Nuestra experiencia y la enseñanza de la historia nos atestiguan que la escisión dentro de la Iglesia es fuente de intranquilidad general. Ahí está la historia de la reforma y la historia del gran cisma entre oriente y occidente. Casi pudiera pensarse que, desde la fundación de la Iglesia, todas las guerras han sido a la postre guerras de religión. ¡La paz del mundo por la paz de la Iglesia! Tal es nuestra intención en las preces del octavario de enero y en todas las misas.

Beso de paz – Paz de cada uno

En la misa solemne, a la oración de la paz sigue el beso de paz, la ceremonia de dar la paz. Ahora, el himno de paz vuelve en una de sus últimas estrofas [/489] a la estrofa inicial: «Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Este perdón general de hermano a hermano no sólo ha de expresarse en palabras, sino que ha de manifestarse por la acción. Esta ceremonia de dar la paz se desarrolla primero junto al altar, obliga y une a los clérigos, a los ministros del altar. ¡Aviso importante! ¡Cuánto daño ha hecho a la Iglesia y a su concordia la *invidia clericalis*, las fraternas riñas entre sacerdotes, las disensiones del clero parroquial, la rivalidad entre las órdenes religiosas, las diferencias nacionales dentro de las filas de la Iglesia universal! De la paz entre sacerdotes ha de florecer la paz de la Iglesia; de la paz de la Iglesia, la paz universal. Ésta verdad se demostró con profunda emoción con ocasión de la fiesta de la catedral de Colonia en 1948, que tuvo visos de una fiesta de resurrección después de la muerte en la segunda guerra mundial. En la misa solemne del cardenal legado Micara, en el momento de dar la paz, se presentó primeramente –*præter rubricas*– el cardenal de Colonia al celebrante y recibió de él el beso de paz. El cardenal alemán se dirigió luego a los sitiales de los otros cardenales en torno al altar y dio el beso de paz al cardenal de Francia, al de Inglaterra, al purpurado belga y a su eminencia de Austria. Así, el cardenal del país, cuyo dictador había desencadenado la guerra, fue el portador de la paz que él había recibido del representante del padre santo.

Según el antiguo orden de los ritos de la misa, aquí había de tener también lugar una reconciliación de los miembros de la comunidad entre sí. La edad media conoció ese rito, que se cumplía llevando el portapaz, una imagen de Jesús crucificado que era reverentemente besada por cada uno de los asistentes. En los tiempos actuales habrían de buscarse ciertamente otros medios. Acaso pudiera pensarse en imitar lo que hacían los conventos de la edad media en la bendición de la mesa: cada monje daba la mano a sus dos vecinos.

El cántico de la paz repite, en su última estrofa, las [/490] ideas de la primera.

La paz que pedimos ha de nacer como un campo de trigo. Ese campo hay que sembrarlo de innumerables e inaparentes granos de paz, de reconciliación, de perdón de hombre a hombre. Sólo si precede esa sementera podremos recoger la cosecha de la paz.

Los grandes ritos del banquete eucarístico prosiguen, en su lengua y a su manera, este himno de la paz.

[/491] XXXIII. Los grandes ritos de la comunión

La fracción del pan

La fracción del pan y la mezcla de las sagradas especies, *fractio et commixtio*, son ritos misteriosos de la santa misa. Misteriosos para el fiel, que sólo muy poco percibe de estos actos, y lo poco que percibe lo admite porque así es y así ha sido siempre, sin que pueda comprender gran cosa de ello. Misteriosos también para el sacerdote, para quien su clara y plena inteligencia está impedida por todo un seto de explicaciones alegóricas.

«Al cuerpo del Señor se hace violencia, la figura de cuerpo se destroza». Así dice el cántico piadoso, y en esa frase reproduce la interpretación tradicional del rito. Éste aludiría a la muerte violenta del Señor. Esta interpretación es muy piadosa y atrayente. Es también la predominante desde la alta edad media, con seguridad desde Durando de Mende. Sin embargo, no resiste el testimonio de la historia.

La fracción del pan es un primigenio rito de la comida, casi tan antiguo como la humanidad» tan antiguo ciertamente como la celebración de la eucaristía. El padre de familias toma el pan, lo parte en trozos y distribuye a cada uno su parte. Este acto es muestra de la autoridad o superioridad del padre en la familia, que hemos de imaginar como la gran familia, que comprende parentela y servidumbre. Cada uno recibe su porción en estricta justicia distributiva, y el sustento de cada uno viene de una sola mano y del solo pan destinado a [/492] todos. El rito de la comida se ve ser también, según eso, un rito familiar, símbolo de la unidad de la familia. El que come del mismo pan pertenece a la misma familia.

A ello se refiere el Apóstol de las naciones cuando escribe a los de Corinto: «El pan que rompemos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Por ser un solo pan, somos todos un solo cuerpo, puesto que todos participamos de un solo pan» (*1Co* 10, 16 s). La fracción, pues, del pan eucarístico funda, según san Pablo, la unidad de la Iglesia. Puesto que el solo pan que nutre la familia de Dios es el cuerpo de Cristo, la Iglesia se convierte, por la eucaristía, en una unidad de tal plenitud de Cristo y de tal unión con Cristo, que podemos llamarla cuerpo místico de Cristo. Así, pues, en la fracción del pan vemos, con el Doctor de las gentes,

una imagen de la Iglesia, tina alusión al cuerpo místico de Cristo. Al tener que renunciar a 1a interpretación alegórica de la fracción del pan, como símbolo de la vida y muerte del Señor, no nos empobrecemos. El simbolismo originario de este rito como unidad de la familia está lleno de profundas y ricas verdades dogmáticas y nos abre una vista verdaderamente pascual sobre los frutos de la muerte del Señor.

La *Didakhé* sigue en la interpretación de la fracción del pan un camino algo diferente que lleva al mismo término. La *Didakhé* contiene muestras de oraciones, probablemente para la celebración doméstica de la eucaristía. Sobre el fragmento de pan se reza: «Como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia, de los confines de la tierra, en tu reino» (IX, 4; *Padres Apostólicos*, BAC, p. 86). Este primitivo escrito cristiano ve ya en el pan mismo un símbolo de la unidad de la Iglesia. Los múltiples trocitos después de la fracción recuerdan al orante de la *Didakhé* los numerosos granitos de que se forma el pan. Muchos granos de trigo hubieron de reunirse para formar el pedazo de pan. Así, de muchos hombres y comunidades ha de formarse la santa Iglesia [/493] para integrar un día el reino de Dios del fin de los tiempos, Se trata, pues, del mismo simbolismo que en san Pablo: la unidad, dentro de la multiplicidad de miembros, de la Iglesia,

Si queremos entender debidamente la fracción del pan, hemos de procurar sondear los pensamientos de Cristo, La vigilia de su pasión, tomó el pan, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: «Éste es mi cuerpo». Con ello hizo, externamente, lo mismo que cualquier padre judío en la cena de la Passah, Lo mismo que cualquier padre de familia en la comida diaria. Es el mismo proceso que en la multiplicación de los panes. En ésta, el milagro se opera a la fracción del pan. El Señor rompe el pan y lo da a sus discípulos (*Mc* 14, 19) y, al distribuirlo, lo multiplica. Por semejante manera, en la última cena, el milagro de la consagración se opera a la fracción del pan; al distribuir el pan, pronuncia Jesús su poderosa palabra. Qué pensamientos le animaran en aquellos momentos, nos los descubren los discursos de despedida y la oración sacerdotal. Unos y otra nos hablan incansablemente de unidad, de paz, de amor de unos para con otros, de la comunión de los creyentes, de la Iglesia. «Para que todos sean uno» (*Jn* 17, 21), rompe el Señor el pan uno, que transforma en su cuerpo. Del pan único, que es su cuerpo, del que comen muchos, se constituye el único cuerpo del Cristo místico. Quien se llene de estos pensamientos al romper el pan podrá decir que se mueve en los pensamientos de Cristo.

Estos pensamientos ofrecen tan varios aspectos, que no es posible agotarlos. Notemos uno solo. Esos pensamientos de Cristo hablan de la unidad que se desenvuelve en la variedad, para crear la unidad. Esa unidad se convierte así no

sólo en imagen de la Iglesia,, sino también del misterio de la encarnación y redención, y hasta, en definitiva, de la doctrina sobre la Trinidad. Ahora bien, de ahí puede tomar la vida humana una enseñanza de la que la misma política y orden social [/494] pudieran aprender a construir la síntesis entre individuo y comunidad, entre respeto a la persona individual y al claro orden social.

Del familiar rito doméstico de la fracción brota vibrante la sublime alabanza de san Agustín al santísimo sacramento: «¡Oh sacramento del amor! ¡Oh signo de la unidad! ¡Oh vínculo de la caridad!» (*In Ioh*. 26). Un himno de paz a la comida de la paz.

La mezcla de las especies

También aquí nos sale al paso un antiquísimo rito de la comida: el pan se desmigaja en la cazuela o escudilla y luego se toma con cuchara, o, por lo menos, el bocado de pan se moja antes en la bebida. Así lo exigía antes la costumbre de la mesa, casi hasta el borde de nuestros días. La costumbre se conserva aún hoy día en muchas regiones. De ahí que se diga a veces en alemán: *Kaffee essen* (comer café). Y ése debe ser el origen de la frase (alemana): «Migar una sopa». Y acaso el origen mismo de la sopa. El pan duro, sin levadura, que usaban los israelitas en la comida de la *Passah* –y que usó, consiguientemente, el Señor en la última cena– necesitaba ser reblandecido. En conclusión, la mezcla de comida y bebida tiene un motivo en extremo sencillo y práctico.

A eso se añade que la mezcla crea una mayor unidad en la comida. Así, en la celebración eucarística, se nos indica con ello que la comida y bebida juntas constituyen el sublime banquete único de Dios.

En este caso, la mezcla se convierte espontáneamente en nuevo signo de unidad y de comunidad. El Señor manifiesta su profundo dolor por la traición de Judas, cuando dice: «El que moja conmigo su mano en el plato, ése me va a traicionar» (*Mt* 26, 23). Quiere decir: uno que comparte la misma comida conmigo, que moja su pan en el mismo plato, uno de mi más íntimo [/495] círculo familiar va a ser el traidor. Según el relato del evangelista san Juan (13, 26-30), Judas toma un bocado que, propiamente, moja y le ofrece el Señor. A esta clara muestra de comunidad familiar de tomar la misma comida y bebida, Judas responde marchando a consumar su traición. Es más, Juan recalca que Satanás entra en Judas al tomar éste el bocado mojado por Jesús, es decir, en el momento en que, externamente, manifiesta su comunión con Cristo, aun cuando, internamente, hace tiempo que ha roto con Él. La hipocresía termina de dar a Satanás poder sobre Judas.

Así pues, lo mismo que la fracción del pan, la mezcla de las especies eucarísticas nos lleva a pensar en la Iglesia, en la paz, en la unidad de la familia de Dios. ¡Un himno de paz a la comida de la paz! Pero el recuerdo del cenáculo y la traición nos hace ver, sobre todo, el lado negativo de la unidad: el que sólo hipócrita y externamente profesa la unidad, el que se sienta, sí, a la mesa con Cristo y la madre Iglesia y come la misma comida, pero ha roto íntimamente esta paz por el pecado, ése no puede ser visitado ni curado por el sacramento de la paz, sino que se estrellará en él. «El que cayere sobre esta piedra, se hará añicos; y sobre quien ella cayere, quedará aplastado» (*Mt* 21, 44). ¡Cuántas veces ha confirmado ya la experiencia esta verdad!

La interpretación alegórica ve en la mezcla de las especies sacramentales una alusión a la resurrección. Para los antiguos, la sangre es el asiento del alma y de la vida. Ahora bien, en el rito de juntarse el cuerpo bajo la especie de pan, que representa el cuerpo destrozado y martirizado de Cristo crucificado, con la sangre bajo la especie de vino, se quiere ver la unión del cuerpo y del alma de Cristo en la resurrección.

Esta alegoría no tiene fundamento teológico ni histórico. Sin embargo, convida a pensar en la presencia del cuerpo glorificado del Señor en la eucaristía y sobre el *memores... resurrectionis*, la memoria de la resurrección en la misa.

[/496] *La fracción y la mezcla como documento histórico*

Las anteriores consideraciones sobre la fracción del pan y mezcla de las especies nos han hecho comprender el sentido fundamental de estos ritos. Sin embargo, cabe preguntar: ¿por qué se da la fracción junto a una oración que no le corresponde? ¿por qué la extraña partición en tres del pan eucarístico? Y no son ésas las únicas preguntas que aquí surgen.

La fracción del pan, tan importante en sus orígenes, era la partición de un pan grande, redondo y plano, para la comunión de los fieles. Aun ritualmente, esta fracción era tan llamativa y difícil, que hasta hoy hallamos en la ordenación del presbítero una advertencia recomendando a los recién ordenados la necesidad de aprender cuidadosamente el rito de la fracción del pan. Ésta era ejecutada por los presbíteros y diáconos mientras los acólitos sostenían debajo bolsas o saquitos para recoger y guardar los fragmentos. Desde Sergio I, la ceremonia se acompañó con el canto del *Agnus Dei*.

El obispo celebrante no tomaba personalmente parte en ese acto. Sin embargo, él había iniciado la fracción, al romper un trozo del lado derecho de su propia hostia. Este fragmento se guardaba para viático de los moribundos y «para

que el altar no quede sin sacrificio», para mantener la presencia eucarística.

El celebrante tenía que guardar otro fragmento para la ceremonia de la mezcla, para representar, consiguientemente, la unidad de la comida eucarística del cuerpo y la sangre de Cristo.

En la misa papal, el papa no pensaba sólo en su propia comunión al realizar la fracción para el rito de la mezcla. Era costumbre enviar, por medio del acólito, a los cardenales presbíteros que celebraban en sus iglesias titulares para sus propias comunidades, un fragmento de la hostia consagrada por el papa, a fin de ser echada en el cáliz en el momento de la mezcla de [/497] las especies. Así se ponía de manifiesto que las varias celebraciones de la misa que, por razones pastorales, se habían descentralizado, formaban una unidad originaria, y que la misa del papa era propiamente la única misa para toda la comunidad urbana.

Hallamos, pues, triple fracción del pan: en primer lugar, la fracción para el viático y la reserva; segundo, la fracción para la comunión de los fíeles; y tercero, la fracción para la ceremonia de la mezcla de las especies eucarísticas, en que había también que tener en cuenta el fragmento enviado a las iglesias titulares.

También en el pasado comprobamos la existencia de varias mezclas. Primeramente, parece haber sido costumbre echar en el cáliz de la misa que se celebraba una partícula de la hostia de la última misa celebrada. Con ello se quería sin duda dar a entender que las varias misas que se sucedían durante el día formaban una gran unidad y cada una de ellas era el mismo sacrificio de Cristo.

Otra mezcla era, naturalmente, la practicada en las iglesias titulares. El fragmento de la hostia consagrada en la misa del papa era echada en el cáliz.

La tercera era la mezcla propiamente dicha. El celebrante, antes de la comunión, añadía una partícula de la hostia que acababa de consagrar al vino consagrado para preparar su propia comida eucarística.

Estas complicadas ceremonias, que, con toda su riqueza de sentido, se prestaban a pérdida de tiempo, se vieron forzadas a sufrir un cambio decisivo cuando, entre los siglos IX y X, se introdujeron las formas pequeñas. Y todavía a este cambio precedió otro. Hasta entonces, sin preocuparse de la práctica del rito judío, según el cual, sin embargo, había celebrado el Señor la última cena, se había empleado en la santa misa pan fermentado. Ahora, en cambio, se impuso el uso de pan sin levadura. El ejemplo del Señor y del antiguo Testamento hubo de ser decisivo. El pan no fermentado es notoriamente más duro y quebradizo. La fracción del [/498] pan lleva ahora consigo el peligro de que salten las partículas y se pierdan sin darse cuenta. Eso no lo puede tolerar la reverencia al sacramento. De ahí que, ya antes de la misa, se preparan hostias pequeñas para la comunión de los fíeles. Con ello se pone prácticamente la fracción del pan antes de la misa, y

la primitiva *fractio panis* cristiana, que un día diera nombre a toda la celebración eucarística, ha quedado sin sentido.

También se pierde tempranamente la práctica de enviar a las iglesias titulares una partícula de la hostia consagrada para mezclarla en el cáliz de la misa presbiteral.

Sin embargo, perdura la fracción de la sagrada forma, pues es imprescindible para la mezcla de las especies eucarísticas en la misa que se celebra. Esta fracción del pan se traslada ahora a un momento anterior. Se ejecuta inmediatamente después del paternóster y se entreteje con el *Libera nos*, por necesitarse una partícula para el solemne rito de la mezcla, unido al voto de paz. La *fractio panis* no es ya necesaria para la comunión de los enfermos y la reserva, pues también para eso resultan más prácticas las hostias pequeñas.

La misma mezcla de las sagradas especies se simplifica ahora considerablemente. Ya no se piensa en inmergir en el cáliz una partícula de la última misa celebradla. El envío de pan consagrado a las iglesias titulares cae en olvido. Sólo es ya obligatoria la mezcla para la comunión del celebrante. Esta mezcla única se hace ahora poco después de la fracción.

En comparación con la exuberancia de las acciones rituales del primer milenio en este punto de la misa, no podía menos de reconocerse ahora cierto empobrecimiento. Así se comprende el interés por dar la forma más solemne posible al rito que aún perduraba. La fracción se estiliza en la triple partición que conocemos de la sagrada hostia. La mezcla de las especies se ejecuta entre solemnes signos de la cruz y con fórmulas de acompañamiento. Pero, sobre todo, se apodera de [/499] este rito la interpretación alegórica. Se ve en la triple partición de la hostia consagrada una alusión al triple cuerpo de Cristo, a saber, su cuerpo glorificado, el cuerpo místico y el cuerpo de la iglesia paciente. La mezcla de las especies se transfigura por el pensamiento en la resurrección del Señor.

A despecho de este enriquecimiento, el actual rito de la fracción y mezcla sigue siendo un poco torpe. Casi nos extraña la unión de la fracción con el embolismo después del paternóster, mientras el *Agnus Dei* que es la oración correspondiente a la *fractio panis*, queda aislado. Por eso, liturgistas eminentes han propuesto ordenar nuevamente este rito. Como en el viernes santo, el *Libera nos* podría recitarse sin más ceremonia. Luego podría seguir la fracción del pan y ser acompañada por el *Agnus Dei*. En seguida vendría la mezcla de las sagradas especies. Sólo entonces abriría el saludo de paz la ceremonia de la reconciliación, que, después del ósculo de paz del celebrante al diácono, iría acompañada de la oración de la paz, recitada en voz baja por el celebrante.

Reconocemos que el rito de la fracción del pan y la mezcla de las especies

sacramentales en la misa es un documento del pasado. Sólo a la luz de la historia se entiende plenamente lo actual. No podemos, consiguientemente, prescindir jamás del saber histórico. Es menester recordárselo a la generación actual, poco amiga de la historia. Sin embargo, el saber histórico no ha de permanecer como capital muerto, sino que ha de servirnos para desempeñar mejor nuestra función presente y, cuando fuere necesario, para crear formas nuevas. Además, el amor a la historia no ha de hacernos jamás meros *laudatores temporis acti* y llevar al descontento de lo que tenemos entre manos. También en su redacción o forma actual tiene algo y aun mucho que decirnos la fracción y mixtión de las sagradas especies. Son un himno a la unidad. Nos hablan de la unidad que enlaza una misa a otra, de la unidad que une muchas [/500] celebraciones en una grande y única celebración, de la unidad del sagrado banquete, de la unidad de la Iglesia y de la familia de Dios unida en torno a la eucaristía, sacramento de la unidad. ¿Nos cuidamos suficientemente de todo eso?

Consignatio, pax Domini y commixtio

La mezcla de las sagradas especies está ligada a un rito solemne. Con la partícula de la forma se trazan tres cruces sobre la sagrada sangre. A la vez se cantan o rezan las palabras: *Pax Domini sit semper vobiscum*, a las que el pueblo contesta en la forma acostumbrada: *Et cum spiritu tuo*. Sólo entonces echa el celebrante la partícula de la forma dentro del cáliz y dice, al mezclar ambas especies: *Hæc commixtio et consecratio*. El sustantivo *consecratio* hay que entenderlo en sentido adjetivo o, dicho más técnicamente, como *nomen rei actæ*. No como consagración, sino como cosa consagrada: «Esta mezcla del cuerpo consagrado del Señor».

Una vez más el rito familiar nos plantea enigmáticas preguntas. ¿Qué tiene que ver el voto de paz con la mezcla de las especies? ¿Qué significa la triple *consignatio* de la sangre del cáliz por medio de las cruces hechas con el cuerpo del Señor?

Como tantos otros ritos o ceremonias: la deposición de la patena y del cáliz sobre el altar a la oblación, los gestos indicativos del canon, la infusión de los santos óleos en el agua bautismal, la adición de la sal en el agua bendita, tampoco la mezcla de las sagradas especies se hace sencillamente, sino que se estiliza en forma de cruz. Es un signo de reverencia.

La interpretación medieval de toda esta acción, como representación de la muerte y resurrección del Señor, fue la que principalmente afianzó y justificó la solemne consignación con el signo de la muerte y del triunfo de Cristo.

[/501] La unión de estos signos de la cruz con el voto de paz tiene sin duda su motivo u ocasión en su común ordenación a la comunión. El rito de la mezcla servía para la preparación exterior de la comida eucarística. Pero, simultáneamente, el banquete del Señor tenía que prepararse espiritualmente por el rito de la reconciliación de clérigos y fieles, y el saludo de paz se abría con el voto de paz del celebrante. Así era fácil entrelazar estas dos ceremonias de la preparación práctica y espiritual de la comida eucarística.

Aquí hubo de dejarse también sentir la influencia de liturgias no romanas. El rito de los armenios prevé una solemne consignación. Este modelo fue acaso imitado en cierto modo por la unión del voto de paz del celebrante y las cruces sobre la sangre con el cuerpo del Señor. Pero lo seguro es que la forma de la liturgia galicana dio un ejemplo para nuestro rito: antes de la comunión, y poco antes justamente de la ceremonia de la fracción y mixtión, los fieles que no han de tomar parte en la comida del Señor son despedidos por una larga bendición pontifical. Aún hoy se practica en Lyon esta despedida pontifical, y la nueva *Collectio Rituum* de las diócesis alemanas ha imitado su forma en la bendición de los recién casados. El recuerdo de esta impresionante ceremonia estaba aún vivo cuando se iba desenvolviendo, lentamente, la actual forma de la mezcla de las especies, y se impuso justamente en este lugar por el uso del signo de la cruz y del voto de paz.

A la compenetración casi inextricable de los ritos pertenece también la fórmula, igualmente difícil, en el momento de la mixtión propiamente dicha. La fórmula rezaba antes: *Fiat hæc commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam æternam* = «Esta sagrada mezcla del cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo sea para quienes la recibimos prenda de vida eterna». Los defensores del cáliz de los laicos en la polémica con husitas y protestantes veían en esta fórmula una alusión [/502] a la comunión del cáliz. ¡Con razón! En lo que no tenían razón era en la consecuencia que de ahí sacaban sobre la necesidad y obligatoriedad de la comunión bajo las dos especies. Bajo la presión de la polémica se empezó a modificar el texto de la fórmula, y Pío V, en el nuevo *Missale Romanum*, impuso la modificación: *Hæc commixtio et consecratio... fiat accipientibus nobis in vitam æternam*. El cambio era en lo externo inesencial y, sin embargo, decía mucho.

A pesar de todo, sigue vivo el deseo, antes discutido, de que la autoridad de la Iglesia, en una nueva ordenación de estos ritos de la santa misa, cree una forma más claramente estructurada y armónica.

Sin embargo, aun en su forma actual, nos conmueve la venerable solemnidad de la ceremonia. La cruz, la paz, la comida divina son tres magnitudes que se

entretejen en la más estrecha unidad por la *consignatio*, la *pax* y la *commixtio*. Esta unidad es, de hecho, irrompible. De la cruz proceden la paz y la eucaristía, y sólo la paz y la reconciliación nos llevan a la comida divina y a la cruz, y la eucaristía es el misterio de la paz y de la cruz. Si tratamos de desprender de la unidad alguna de estas magnitudes, se pone en peligro el conjunto. El amor de Cristo crucificado para con nosotros, nuestro amor de los unos a los otros, nuestro amor al Señor se sostienen y caen a la vez.

Agnus Dei

Historia

Del año 687 al 701 rigió la Iglesia el papa san Sergio r. Era sirio, pero había nacido en Palermo, de Sicilia, la tierra puente entre oriente y occidente. Su elección para el sumo pontificado, en los meses de otoño de 687, estuvo oscurecida por turbulencias cismáticas. Su pontificado está marcado por las polémicas con los emperadores bizantinos. El papa se negó constantemente a suscribir los decretos del sínodo trullano, que prepara [/503] el futuro cisma entre oriente y occidente. El emperador Justiniano ordena la prisión del papa y su conducción a Constantinopla, que afortunadamente fracasa. El canon 82 del Trullano había prohibido representar a Cristo como cordero. ¡Se columbra la iconoclasia! La patria siria del papa Sergio está ya invadida por el Islam, que proscribe en el culto divino toda representación figurada.

Según informe del *Liber Pontificalis*, el *Agnus Dei* fue introducido en la misa por Sergio I. Uno de los más íntimos cantos de la misa tiene, pues, un trasfondo de política eclesiástica. Es una protesta, hecha oración y canto, contra el cesaropapismo de Bizancio, contra la iconoclasia o aniconismo de la Iglesia oriental de entonces, contra el influjo de un pensamiento litúrgico de tendencias islámicas.

El papa Sergio mandó cantar el *Agnus Dei* a la fracción del pan. Sabemos que la fracción del pan es una ceremonia de paz. Es el rito familiar que hace ver la unidad de la familia por la unidad del pan y la unidad de la comida: de un mismo pan se alimentan muchos. El canto, por ende, del *Agnus Dei* no es una protesta terca y negativa. El cántico se añade a un rito de paz y trata de realzar la ceremonia que nos habla de la unidad del pueblo de Dios. El papa, amenazado por el cisma dentro de su propia comunidad romana y por el cisma entre oriente y occidente, quiere poner más fuertemente de relieve, por la alabanza al Cordero de Dios, el rito de paz para la preparación de la comida divina. ¿Cómo no oír ahí su profundo anhelo por la paz de la Iglesia, por la paz que nos da la eucaristía?

Orígenes bíblicos

El himno al Cordero de Dios durante la fracción del pan pertenece a la preparación de la comunión y nos recuerda que la eucaristía es nuestra comida pascual. Ante nosotros pasan las narraciones del libro del Éxodo, tal como aún hoy día se leen el viernes santo (*Ex* [/504] 12). Se sacrifica un cordero añal y sin mácula, con su sangre se rocían los postes de las puertas, su carne se come en familia y, durante la comida, pasa el Señor, que^ por la sangre del cordero» reconoce a los que pertenecen al pueblo escogido.

Todo eso era sólo figura y signo. En la misa poseemos nosotros la realidad. *Pascha nostrum immolatus est Christus*, canta la liturgia pascual: «Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado» (*1Co* 5, 7). Se inmoló por nosotros en la cruz; pero su cruz sigue para nosotros presente en el altar. Aquí el cordero pascual se pone sobre el altar, mesa familiar de la comunidad cristiana. Aquí se nos da por comida el cordero inmolado. Por la sangre del cordero nos reconoce el Señor como suyos cuando pasa en juicio de ira, el día de la ira y de las lágrimas, cuando empieza para el pueblo escogido de la nueva alianza, la Iglesia, la vuelta a la tierra prometida de la patria celeste. Mas también ahora pasa el Señor; la misa es para nosotros *transitus Domini*, porque en ella se aplica su gracia redentora al pueblo escogido de la nueva alianza, porque aquí cumple cada vez una nueva etapa nuestro camino hacia la tierra prometida.

Antaño se tomó aún más literalmente la semejanza entre la misa y la comida pascual. Leemos en el Breviario para la fiesta de santa Inés: «Su sangre adornó mis mejillas». Aquí se alude a una práctica del primitivo cristianismo. El comulgante, después de tomar el vino consagrado, recogía con los dedos los residuos de la sangre de Cristo sobre sus labios y con ella se humedecía las mejillas. La cara, como puerta de la persona humana, quedaba así marcada con la sangre de Cristo. Lo mismo se pensó, sin duda, al ungir con el óleo santo, símbolo del Redentor, los postes del portal en la consagración de la iglesia, al trazar la cruz sobre la frente de los catecúmenos, al ungir con el santo crisma la frente del confirmando. Pero todo eso son meros signos de la realidad, mucho más sublime, [/505] de que la sangre del Cordero pascual nos marca como escogidos del Señor para toda la eternidad.

Agnus Dei! Parécenos oír el *Victimæ paschali laudes*. Se nos revela una vez más el espíritu pascual de la santa misa. Pascual en el pleno sentido de la palabra. Ahí vibran aún las quejas de la pasión y la tristeza de viernes santo; pero inmediatamente se trasponen en el júbilo pascual de la redención y la victoria. Relampaguean los terreros de la ira divina; pero flamean a par las cálidas luces de la vuelta a la casa paterna y las hogueras de victoria del pueblo escogido, la

Iglesia. Se nos habla ahí de la comida de la familia de Dios, pero a la vez del Cordero que ha de ser sacrificado e inmolado (*Ex* 12, 6). En la santa misa, en esta concreta misa, se nos regalan los misterios de la redención, el misterio de la *Passah* de la Iglesia.

El profeta Isaías se levanta. En tonos proféticos, prosigue el canto del Cordero pascual: «Se ofreció porque Él mismo lo quiso, y no abrió su boca. Como cordero es llevado al matadero, y como cordero calla ante el que lo trasquila, y no abre su boca» (*Is* 53, 7). Tan dolorosamente llora el profeta los tormentos del venidero viernes santo, que se ha podido rotular su profecía: *Evangelium secundum Isaiam.*

Pero la profundidad de esta profecía no se nos abre del todo si no citamos, como contraste, otros versículos: «Todos nos hemos extraviado como ovejas» (*Is* 53, 6). Hay aquí como un barrunto de la parábola del buen pastor: el buen pastor da la vida por sus ovejas; el buen pastor se convierte en cordero que se sacrifica por su rebaño extraviado. Él quiso, en efecto, asemejarse en todo a sus hermanos. Mas, a pesar de esta visión del Cordero humillado y sacrificado, el profeta levanta su voz y clama: «Envía el Cordero, dominador de la tierra» (*Is* 16, 1). El sacrificado pasa a ser vencedor. El cordero se convierte en pastor.

Muchos años después de Isaías, un tesorero etíope, en su vuelta de la peregrinación a Jerusalén, leerá este [/506] pasaje profético. El ángel del Señor le envía al diácono Felipe, que, partiendo de este paso, le anuncia la buena nueva de Jesús. La profecía del Cordero se desenvuelve en evangelio cristiano (*Hch* 8, 26 ss). ¿No acontece en la misa algo semejante? Resuena la palabra sobre el Cordero y en ella se cifra toda la buena nueva de Jesús. En la escuela de Isaías entró Juan Bautista. Mira a Jesús, viene a Él y exclama: «Mirad el Cordero de Dios, mirad al que quita los pecados del mundo». Sin embargo, inmediatamente añade: «Éste es de quien yo be dicho: Detrás de mí viene el que ha sido antes que yo, y yo he visto descender sobre Él al Espíritu Santo» (*Jn* 1, 29-30). Al día siguiente, Juan Bautista envía sus discípulos Juan y Andrés a Jesús con las palabras; «Mirad el Cordero de Dios». Nuevamente se concentra en estas palabras toda la tensión entre humildad y victoria, entre inmolación y redención, entre cordero y pastor.

Juan señala la humilde humanidad del Señor. Acaso sus ojos van más lejos. Sus pensamientos están llenos de la visión dolorosa de Isaías y del relato sobre el Cordero pascual. El arte de antaño puso con preferencia a Juan Bautista bajo la cruz, como lo hizo por ejemplo Grünewald. El Bautista lleva en sus manos la imagen del cordero y señala con el dedo a Cristo crucificado. Ahora es cuando se revela toda la gravedad y toda la profundidad de esta palabra: *Ecce Agnus!*

Sin embargo, el Bautista añade intencionadamente una aclaración a la

palabra del profeta: *Agnus Dei* = «Cordero de Dios». ¿Quiere con ello indicar que está cumplida la oración del profeta (16, 1), que el Cordero que había de enviar Dios ha llegado ya? En todo caso, ve al Cordero sacrificado, iluminado por el resplandor de la glorificación divina. Por eso envía a Él sus propios discípulos. El cordero se convierte en pastor para los discípulos que lo siguen.

Juan Evangelista frecuentó la escuela del Bautista. Sin duda, no olvidó nunca que fue enviado a Cristo con [/507] la exclamación: *Ecce Agnus Dei*, que en el umbral de su encuentro con Cristo estuvo la palabra sobre el Cordero de Dios. Así se explica que el Cordero ocupe el centro de su obra de vejez, el *Apocalipsis*. Treinta veces se habla en esta profecía del nuevo Testamento del Cordero, que el vidente contempla como centro de la liturgia del cielo. El Cordero de Dios lleva aún en la gloria las señales de su inmolación (*Ap* 5, 6 12 y ss).

Pero está levantado sobre el trono de la gloria, ante Él se postran y deponen sus coronas los ancianos, en su honor resuenan los cantos de júbilo del coro celeste.

La mirada de Juan profeta rasga los velos del futuro y ve las cosas que están por venir, los terrores del fin del mundo. Mas también entonces rompe en puro júbilo: a El Cordero los vencerá» (*Ap* 17, 44). Luego vienen las bodas del Cordero y aquel día sin término de la gloria, en que el Cordero es la lámpara de la ciudad de Dios (*Ap* 21, 23).

Todas estas cosas se citan tácitamente cuando en la misa cantamos al Cordero. Lúgubres profecías de Isaías, quejas dolientes de la pasión repercuten en ese canto. Pero es a la vez un canto exultante al Cordero, que ha vencido y se ha convertido en pastor. El *Agnus Dei* de la misa se asemeja a un áureo anillo en que brillan las piedras preciosas de la revelación pasando por el antiguo y nuevo Testamento, por Moisés, Isaías, y los dos Juanes, el Bautista y el Evangelista. El *Agnus Dei* de la misa es un poderoso arco de puente que se eleva desde las lejanas orillas de la noche pascual del pueblo escogido, en Egipto, sobre el río de gracias de la historia de la redención, para hundirse nuevamente en la lejana, ultraterrena orilla de la eternidad. El *Agnus Dei* se asemeja a un cristal en que reverberan las luces coloreadas del misterio pascual, el misterio de salud de la Iglesia, las luces purpúreas de la sangre y los reflejos de oro de la victoria.

[/508] El *Agnus Dei* se nos ha revelado como un cántico pascual que nos pone una vez más de manifiesto el carácter pascual de la conmemoración eucarística. Bajo la impresión del *Apocalipsis*, el cántico del Cordero de Dios se convierte en algo más: ¡en un cántico nupcial! Ese cántico nos revela que en la celebración eucarística nos reunimos para un banquete de bodas, para celebrar las bodas del Cordero con su esposa, la Iglesia. Cierto que lo que celebramos es sólo un

preludio, sólo un prólogo. La plenitud total del grandioso espectáculo sólo se nos abrirá cuando vuelva el Señor. Sin embargo, con la conmemoración eucarística empieza ya la fiesta eterna. Ya ahora adoramos al Cordero, como lo podremos hacer un día por toda la eternidad.

[/509] XXXIV. Las oraciones secretas antes de la comunión

Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo

La reserva de los textos litúrgicos ha despertado ya frecuentemente en nosotros el deseo de podernos dirigir al cuerpo del Señor, Rey de eterno amor, con palabras más íntimas, con más férvidas oraciones. En ocasiones podemos habernos sorprendido a nosotros mismos con ganas de componer nuevos textos. Y ahora nos sale al paso la oración: *Domine Iesu Christe, fili Dei vivi*. Aquí parece como si la lava interior del volcán de la liturgia de la Iglesia hubiera derretido toda la nieve, hecho pedazos el hielo; como si, de pronto, brotaran surtidores de cálidas fuentes.

El sacerdote está inclinado frente al altar. Sus manos juntas se apoyan sobre la mesa del Señor. Su mirada se dirige a la patena, sobre la que se halla el cuerpo de Cristo. Los ojos sólo ven la especie del pan. Pero la fe penetra más hondo. Rasga el velo de la especie eucarística, llega hasta las profundidades del misterio y contempla el blanco pan como centro de todo el mundo de la fe. En una sola frase el sagrado texto sabe condensar todos los dogmas esenciales del cristianismo.

Nos dirigimos a Cristo: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo». El orante tiene casi la impresión de que, desde las misteriosas sombras del Sacramento, se le ha dirigido una pregunta, la misma que el Señor un día dirigió a sus discípulos frente a las nieves del Hermón: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Y el orante responde [/510] lo mismo que Pedro. «Tú eres el Cristo, Hijo de Dios vivo». Se cumple, efectivamente, lo que una vez dijo san León Magno: «Toda lengua que confiesa a Cristo es adoctrinada por el magisterio de la voz de Pedro» (cf. *Brev. Rom.*, Común de Sumos Pont., ad in. Noct.) Si es cierto que algunos exégetas son de opinión que Pedro sólo confiesa aquí la dignidad mesiánica de Jesús, cuando nosotros repetimos con la Iglesia estas palabras de Pedro sabemos que proclamamos su dignidad divina. A la confesión de Pedro se añade aún la sustancial palabra «Señor». Así pues, al comienzo mismo de esta oración de comunión se realiza casi una síntesis con las palabras de Tomás: «Señor mío y Dios mío».

Así, poco antes de recibir eucarísticamente su cuerpo santísimo, nos dirigimos al Señor con los profundos títulos: «Señor», es decir, *Kyrios*, majestad, divina majestad; «Jesús», e. d., salvador, redentor; «Cristo», e. d., ungido, mesías, rey, sacerdote; «Hijo de Dios vivo», e. d., Verbo y sabiduría del Padre. Estos títulos, estas confesiones, estas aclamaciones suenan casi como un eco de la triunfal aclamación del gloria, como un credo resumido. Pero el alto vuelo cae bruscamente en la breve palabra «obediente». Con esta palabra surge ante nuestros ojos la pobreza de Belén y creemos oír otra vez la oración que la *Carta a los hebreos* pone en boca del Verbo eterno: «Aquí me tienes para cumplir tu voluntad» (*Hb* 10, 5 s). De este modo, el comienzo de nuestra oración se convierte realmente en un cántico de Navidad que concentra la tensión entre filiación divina y obediencia humana del misterio de la encarnación.

«Por tu muerte has dado la vida al mundo». En esta frase hallamos la otra tensión de la vida del Señor: el polo pascual. ¡Por tu muerte, la vida! ¿No suena esto como la secuencia pascual de Wipo, como un fragmento del *Exultet*? Un soplo de orgullo pascual nos llega de la palabra «mundo». Todo el mundo queda inundado por el torrente de vida que mana del costado abierto de Cristo crucificado.

[/511] Las ideas navideñas y pascuales de la oración de la comunión se levantan ahora a una visión trinitaria. El Señor que por su muerte dio al mundo la vida es hijo del Dios vivo, es el ejecutor de la voluntad de su Padre y el que nos anuncia el gran consejo que el Padre tomó para nuestra salud. Pero el aliento de vida que sale de la boca del Redentor moribundo, para despertar el mundo a nuevo ser, es el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo es el que, por su sombra misteriosa, opera el misterio de la encarnación. Así se indica con el breve inciso: *cooperante Spiritu Sancto* = «por la cooperación del Espíritu Santo». Pero esta meditabunda oración trinitaria termina a su vez en brusco grito: «¡Líbrame!» La redención, obra de la santísima Trinidad, está terminada, pero no consumada. A pesar de la victoria pascual, aún reinan en nosotros el pecado y el mal. El pecado y el mal son causa de que seamos infieles y, apartándonos del lado de Cristo, andamos errantes por entre tinieblas. Esta realidad de viernes santo nos arranca la ardiente súplica: «Líbrame de mis pecados y de todos los males, haz que siempre permanezca fiel a tus mandamientos y no permitas que jamás me separe de ti».

Pero, a la vez, se ve claro el lugar en que se tocan ambos abismos: el abismo de la salud divina y el abismo de la miseria humana, el lugar en que el viernes santo de nuestra miseria pasa a la pascua de la redención. Este lugar del *transitus Domini*, del misterio del *Passah*, es el santísimo sacramento: «...por tu sacrosanto cuerpo y sangre». El pan y el vino que contienen el cuerpo y la sangre del Redentor nos. hacen sentir en todo momento la presencia y eficacia de la

redención, hasta que al fin de los tiempos llegue la consumación. Así, el círculo de ideas de la oración de la comunión se cierra con una doctrina de la eucaristía tan breve como de profundo calado.

La palabra que dirigimos al Señor en este texto de preparación para la comunión nos da la impresión de un cuadro o síntesis de los misterios de la fe. Momentos [/512] antes de recibir el cuerpo del Señor, parece como si una vez más vibrara en el aire la palabra que formaba el centro de la fórmula de la consagración: *Mysterium fidei* = «misterio de la fe». Misterio de la fe o, mejor aún, «sacramento de la redención» es la comida maravillosa que el Señor nos ha preparado. Todos los misterios de la vida del Redentor, todas las estaciones de su camino de salud se hallan presentes y muestran su eficacia en esta comida. *Continenter adsunt atque operantur* = «Están presentes y obran constantemente», dice Pío XII en su encíclica *Mediator Dei* sobre la sagrada liturgia (n.° 41 de la ed. Galindo).

La teología de esta oración se adentra en cálida intimidad: «No permitas que jamás me separe de ti». La famosa invocación: «Alma de Cristo», ha tomado literalmente esta súplica: «No permitas que me aparte de ti». Estamos penetrados de la verdad del cántico: «Oh Jesús, toda mi vida; sin ti, sólo la muerte». Sin embargo, las oscuras nubes de esta petición se iluminan por la promesa que en la carta a los romanos quedó consignada: «¿Quién nos separará de la caridad de Cristo Jesús? ¿La tribulación, la estrechez, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro o la espada?... Convencido estoy de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni altura ni profundidad, ni criatura otra alguna será capaz de separarnos de la caridad de Dios que está en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Rm* 8, 35-39).

La comida de tu cuerpo

La intimidad de la oración para la comunión: *Domine Iesu Christe*, cede de nuevo en el texto siguiente: *Perceptio corporis tui*, a un tenue temor. A la carta a los romanos sigue la carta a los corintios, y a la Iglesia de Corinto se le escribió este aviso: «Todo el que comiere el pan y bebiere el cáliz del Señor indignamente [/513] será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, por tanto, el hombre a sí mismo y así coma del pan y beba del cáliz. Porque quien come y bebe, sin discernir, el cuerpo del Señor, su juicio se come y bebe.... Si a nosotros mismos nos juzgáramos, no seríamos ciertamente juzgados» (*1Co* 11, 27-31).

Así pues, al decir: «que yo, aunque indigno, me atrevo a recibir», nos juzgamos a nosotros mismos. Confesamos haber merecido juicio y condenación y

que nuestras heridas necesitan urgentemente de curación. Somos, pues, indignos; pero, al reconocer nuestra indignidad, ejecutamos el examen y juicio requeridos por el apóstol. Aquí anticipamos las palabras que pronto vamos a pronunciar: «Señor, yo no soy digno». Sólo con profunda humildad podemos acercarnos a recibir el cuerpo santísimo.

Pero, inmediatamente, de la humildad brota a su vez la flor de la confianza. Confiamos en la bondad del Señor: *...sed pro tua pietate*! Esperamos alcanzar protección de alma y cuerpo. Esperamos la curación. Esta palabra nos evoca al glorioso mártir de la primitiva Iglesia, Ignacio de Antioquía, que, camino de la muerte, llamó a la eucaristía *pharmacon immortalitatis* = «medicina de inmortalidad». Cierto que nos acercamos, como el leproso, cubiertos de llagas a la mesa del Señor. Pero allí hallamos la medicina que cura toda llaga. El Señor nos esconde en sus sagradas llagas para que así se curen las nuestras. Aquí hallamos protección bajo las alas del Señor: Cristo crucificado abre sus brazos sobre nosotros para protegernos en alma y cuerpo.

Tomaré el cuerpo del Señor

La costumbre franca, el sentimiento estilístico franco exigen que toda acción ritual vaya acompañada de una palabra. Así pues, los textos pronunciados para el acto santo de la comunión no son propiamente oraciones, sino [/514] palabras de acompañamiento que tratan de realzar la dignidad y grandeza de la acción sagrada. Tratan no menos de precavernos de ejecutar irreflexiva y superficialmente tan sublime acto. Quieren capacitarnos para realizar una acción en que pongamos toda nuestra alma. Así pues, la palabra tiene aquí el sentido de subrayar y reforzar la acción, como en el canon la ceremonia interpretaba y subrayaba la palabra.

Al tomar el pan, resuena la palabra: «Tomaré el pan celeste e invocaré el nombre del Señor». Esta palabra es una formación paralela a la fórmula que se pronuncia al tomar el cáliz y está tomada del salmo 115. Ahí se ve inmediatamente que la fórmula del cáliz es la más antigua.

El santísimo sacramento es aquí llamado pan del cielo. Este nombre procede sin duda de una reminiscencia del gran discurso joánico de la promesa. Ocho veces es allí calificado como *panis de cælo* el pan que el Salvador nos da. Tras la misma palabra está, sin duda, primeramente la reminiscencia de su modelo, el maná, que venía del cielo. Pero la palabra *cælestis* dice aún más. Ella designa el carácter supraterreno, sobrenatural de este pan. Es más: el pan lleva el mismo título que tan a menudo lleva el Padre en boca de Jesús: el *Pater cælestis*. Si en

el padrenuestro ampliamos este título y decimos: «Padre nuestro que estás en los cielos», así también pudiéramos ampliar en este momento el calificativo del pan del cielo y decir: «El pan que viene del cielo y está en el cielo». Realmente, ahora se cumple la palabra dicha al consagrar la iglesia: «Aquí el cielo ha bajado a la tierra».

«Tomaré el pan del cielo». La palabra «tomar» puede recordarnos las consideraciones antes hechas sobre ella. Nos sale aquí, efectivamente, al paso la misteriosa palabra que hallamos en el texto de la consagración. Entonces se trataba de un tomar regio y sacerdotal por el que el sacerdote, en lugar de Dios, tomaba el pan en sus manos para introducirlo en la esfera del poder y de [/515] la vida divina. Aquí hallamos el otro tomar, que corresponde al *accipite* de las palabras de la consagración. Ahora hacemos lo que entonces nos mandó el Señor: Tomamos. Tomamos como toma un mendigo la limosna de un príncipe; recibimos como recibe un niño un regalo de su padre. Es un círculo maravilloso: tomamos de Dios el pan como don de su creación, y Dios lo toma a su vez de nosotros en la misa. Ahora lo volvemos a tomar nosotros, después que Dios lo ha transformado en el cuerpo de su Hijo.

«Invocaré el nombre del Señor». Esta cita del salmo 115 parece aplicarse aquí poco afortunadamente. En el salmo se habla de la jubilosa acción de gracias con que nos presentamos ante el acatamiento de Dios. Sin embargo, es una palabra de profundo sentido que atraviesa toda la sagrada Escritura, desde su primer libro hasta el postrero. El nombre del Señor es el ser divino, la vida divina, el poder divino. Así confesamos que, al tomar en las manos el pan del cielo, nos inunda el torrente de la vida divina. En el inmediato momento, en el instante que precede a la recepción de la eucaristía, se halla esta palabra como un recuerdo del bautismo: en nombre del Dios trino fuimos bautizados, fuimos inmergidos en la vida de Dios. Ahora pasa algo semejante... y más.

Señor. yo no soy digno

Cuando Pedro presenció la pesca milagrosa, se arrojó a los pies de Jesús y le dijo: «Señor, apártate de mí, que soy un hombre pecador» (*Lc* 5, 8). Cuando, en el cenáculo, el Señor se arrodilló delante de Pedro para lavarle los pies, el apóstol lo rechazó con conmovidas palabras. Semejante es la situación en el momento de recibir la comunión. Ya hace rato que se ha pronunciado la bendición de la mesa; las acciones simbólicas de la fracción y mezcla de las especies eucarísticas han [/516] preparado la comida. Nuevas oraciones de reflexión y humildad nos han obligado a detenernos. Ya hemos tomado el pan celeste y lo sostenemos en

nuestras manos, y todavía el dramatismo de este acto sagrado sube de punto y nos impone un nuevo acto de humildad: el triple *Domine non sum dignus*.

El centurión de Cafarnaúm pronunció esta palabra poco después del sermón de la montaña. Había intercedido en favor de su criado tullido. El Señor le había dicho: «Yo mismo iré y lo curaré». Y ahora replica el centurión: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo; di sólo una palabra y mí criado quedará sano» (*Lc* 7, 6). No quiere molestar al Señor, quiere ahorrarte el camino, no se siente digno de su visita. Por eso le recuerda que basta una palabra suya para que el criado sane: «Mándalo con una sola palabra». El Señor se complació de esta fe y hasta la admiró, y el criado quedó sano en aquel mi uno momento.

Acabamos de decir: «Invocaré el nombre del Señor». Lo invocamos para que cure nuestra alma. Claramente hemos percibido la respuesta del Señor: «Yo iré». Más aún, ya nos está diciendo: *Ecce adsum*. Ya está a la puerta y llama. Nosotros no podemos menos de detenerlo con reverente temblor, como hiciera el centurión de Cafarnaúm: «Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo». Con una sola palabra puedes operar la curación de mi alma. Tú hablaste, y el universo fue hecho. Dijiste solamente: «Quiero», y el leproso quedó limpio (*Lc* 15, 13). Basta una palabra de tu boca, y mi alma quedará sana, invadida otra vez por la plenitud de vida divina.

Esta humilde repulsa es todavía aclarada por los golpes de pecho. También por este gesto nos confesamos pecadores que hemos merecido la ira y los golpes.

[/517] *¿Qué daré al Señor?*

Ahora, cuando el Verbo eterno hace su entrada, han de callar todas las palabras. En la forma infinitamente sencilla y hasta francamente profana de la comida, del tomar y comer, nos unimos con Dios.

Pero luego nuevas oraciones, nuevas fórmulas de administración acompañan la segunda parte de la comida divina: *Quid retribuam* = «¿Qué le daré al Señor por todo lo que Él me ha dado?» Con palabras parecidas expresó el joven Tobías su gratitud cuando, con la ayuda del arcángel, pudo volver a su casa, recobró su padre la vista y se vieron colmados de bienes (*Tb* 12, 2 ss). Así canta el salmo 115, del que tomamos también, las palabras siguientes: «Tomaré el cáliz de la salud e invocaré el nombre del Señor». Ahí vibra todo el salmo que sabe entonar tan alegre himno de acción de gracias por haber desatado el Señor las cadenas. Sin embargo, el nuevo contexto da nuevo precio a las palabras del salmo. Hemos recibido el cuerpo del Señor, nos hemos saciado del supremo bien. Nuestro agradecimiento por tamaño beneficio es justamente el sacramento que recibimos,

es el cáliz de la salud, es la santísima eucaristía, la acción de gracias del sacramento mismo. Así podemos, sin duda, pensar al fin de cada misa en la acción de gracias después de cada comunión: la mejor acción de gracias por la eucaristía es la misma eucaristía.

Con el salmo 115 se entreteje el versículo cuarto del 17: *Laudans invocabo Dominum et ab inimicis meis salvus ero* = «entre alabanzas invoco al Señor, y me veré libre de mis enemigos». En los textos preparatorios, hasta el *Domine, non sum dignus,* se ha hablado con tanta frecuencia de nuestro temor y angustia de no recibir dignamente al Señor, hemos recalcado tan insistentemente nuestra humildad, que el júbilo y la alegría pueden ahora abrirse vía libre. Asistimos, en efecto, a un banquete de bodas. El cielo ha venido a la tierra. [/518] El gozo de la eternidad brilla para nosotros en Cristo. En esta unidad con Cristo sabemos con certeza: «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?» (*Rm* 8, 31). «Todo lo puedo en aquel que me conforta» (*Flp* 4, 13).

La fórmula de administración

Las palabras antes do la comunión parecen seguirse en una serie inconexa, Sin embargo, hay entro ellas ilación de pensamiento. Basta observar que toda oración os un diálogo. A cada una de nuestras palabras se sigue una respuesta del Se flor. Invocamos su nombre: ¡Ven! Para ello tomamos el pan del cielo. Inmediatamente percibimos la respuesta: «Aquí estoy». Ahora, sobrecogidos por el exceso de la dignación, le replicamos, con el centurión de Cafarnaúm: «Señor, no soy digno... Basta con una palabra». Luego nos responde el Señor, de modo totalmente igual a como respondió a la repulsa de Pedro cuando el lavatorio de los pies: «Si yo no vengo, no tienes parte conmigo», Y nosotros, a nuestra vez, tomamos a Pedro por modelo y con su mismo ímpetu clamamos: «No sólo una palabra: Ven tú, Señor. Tu cuerpo guarde mi alma para la vida eterna».

La última palabra se toma como fórmula de administración: «¡El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo!» Oímos el canto del *Ave verum*: «Salve, cuerpo verdadero, nacido de María Virgen: et que de verdad sufrid y se inmoló en la cruz por hombre: de cuyo costado abierto manó agua y sangre: haz que un día te gustemos en el trance de la muerte». Pronunciamos aquí una confesión de fe. La consagración anunciaba: «Éste es mi cuerpo». Ahora hacemos nosotros nuestra esta gran palabra: «Así es: ¡el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo!»

La fórmula de administración, aparentemente tan sencilla, delata una profunda dogmática. El cuerpo del Señor, [/519] la sagrada humanidad del Hijo de Dios es el sacramento primero, el portador o sujeto de la vida eterna, el signo

exterior que contiene la gracia interna. El cuerpo del Señor nos guarda para la vida eterna. Y puede hacerlo porque en el portador del Espíritu Santo, porque su aliento derrama sobre nosotros el Espíritu de Dios, porque de su costado abierto corre el torrente de gracias del Espíritu Santo. Pero la acción del Espíritu que nos procura el cuerpo glorificado del Señor no consiste en influjo alguno material Expresamente dice la oración «...guarde nuestra alma para la vida eterna». El cuerpo del Señor es justamente sacramento, ejerce sobre nuestra alma una virtud pneumática, santificante y sobrenatural, y, por ende, nunca es lícito esperar inmediatamente de este sacramento (como de ningún otro) efectos corporales y materiales, Además, la acción de esto sacramento está cuidadosamente designada con las palabras: *in vitam æternam* = «para la vida eterna». Así se pone en claro que el sacramento no produce un efecto infalible y mágico. Más bien configura y forma al alma para la vida eterna. Pura ello se necesita la constante colaboración del hombre. Nos bullamos, efectivamente *in statu viatoris* = «en estado de caminantes», de peregrinos, y tenemos que ir acercándonos paso a paso a nuestro término, a la vida eterna, a la patria.

Así, en la escueta fórmula de administración podemos ver como un bosquejo de la doctrina *de sacramentis*. Sin embargo, por tan sobria teología, no hay que olvidar, el carácter triunfal de esta palabra. Este aspecto triunfal nos lo sugiere el amén con que termina la fórmula: «Amén. Así es». Verdaderamente, el cuerpo de nuestra Señor Jesucristo guarda nuestra alma pura la vida eterna», Así lo prometió efectivamente el Señor cuando dijo: «El que come mi carne tiene la vida eterna». Confesamos esta palabra del Señor, y la experiencia de la historia de la Iglesia, lo mismo que la mínima experiencia de nuestra propia vida nos la confirman: del cuerpo de Cristo, de su costado abierto por la lanza, [/520] brota para nosotros un torrente de vida, «una fuente que salta hasta la vida eterna» = *fons saliens in vitam æternam* (*Jn* 4, 14),

Una vez más nos damos cuenta del carácter apocalíptico de este momento. Bajo los velos del sacramento, acontece aquí una parusía, un paso del Señor. Aquí se realiza un nuevo advenimiento suyo, preludio del advenimiento postrero, al fin de los tiempos, que nos ha de llevar inmediatamente *in vitam æternam*.

Lo que hemos recibido por la boca

Hemos tomado la preciosa sangre. Y ahora, al purificar el cáliz, rezamos primeramente la antigua poscomunión: *Quod ore sumpsimus* = «lo que con la boca hemos tomado, percibámoslo con corazón puro, y el don corporal sea para nosotros remedio eterno». ¡Otra sustanciosa oración! La recepción externa del

sacramento no es lo principal. A ella ha de corresponder la interior aceptación de la gracia del sacramento. En otro caso, nos alcanzaría el más amargo de los reproches del Señor: el reproche del fariseísmo. El momento apunta más allá de sí mismo. Mira a la eternidad. Cuando todas las sombras se desvanezcan, cuando todos los velos se descorran, cuando termine la peregrinación y al destierro suceda la libertad, entonces comenzará aquella comunión que no conocerá ya separación, entonces gustaremos aquella hartura que no sabe ya de hambre. Mas justamente el don temporal que ahora recibimos es prenda de aquella eternidad, la raíz de donde ha de brotar la flor de la eternidad.

Durante la purificación del cáliz, seguimos meditando, a par que oramos sobre el santísimo sacramento: *Corpus tuum, Domine* = «tu cuerpo, Señor, que he tomado y tu sangre que he bebido, se adhieran a mis entrañas». La traducción no puede reproducir la riqueza del original. *Adhœreo* es la palabra de la fidelidad a [/521] una alianza y se emplea para significar la leal unión con un señor, la fidelidad a la alianza matrimonial, la íntima pertenencia a Dios. Hemos asistido a una comida de bodas, hemos celebrado la nueva y eterna alianza con Dios. Ahora, pues, pedimos lo que ha de seguirse a esta nupcial alianza: la fidelidad permanente. Mas conocemos bien, demasiado bien, las veleidades de nuestro corazón. Por eso suplicamos a Dios que nos dé Él mismo la fidelidad. Que el cuerpo y la sangre del Señor se adhieran, se peguen materialmente a nuestro corazón, que sean siempre la plenitud y riqueza de nuestra alma, que el *sacramentum transiens* se convierta en *sacramentum permanens*. Esta fidelidad es más concretamente caracterizada: «Que, pues tus puros y santos misterios me han recreado, no permanezca en mí mancha alguna de pecado». En comunión con el Señor, nos será posible luchar contra el pecado y vencerlo. El sacramento nos obliga a ello, y nos da también la fuerza para ello:

[/522] XXXV. Administración de la comunión

Ecce Agnus Dei

El grito con que Juan Bautista señaló el Mesías a sus discípulos, lo toma la Iglesia en la santa misa y con él nos invita a acercarnos a la sagrada comunión. Ya hemos meditado sobre el profundo sentido de la idea de Cordero de Dios. También ahora quiere recordarnos, una vez más, esa palabra al Cordero de Dios humillado, que se inmoló por nosotros, así como el Cordero que está ante la presencia del padre y es digno de recibir alabanza, honor y gloria. Esa palabra quiere recordarnos que la comunión es comida sacrificial y comida pascual, memoria de la cruz y anticipo, a par, del cielo.

En las liturgias orientales, el grito que el diácono dirige a los fieles antes de acercarse a la sagrada comunión, dice: *Sancta sancte*. Esta palabra se transforma y amplía aquí intencionadamente en el *Ecce Agnus Dei*. Lo santo que vamos a recibir es el Cordero de Dios (cf. *Lc* 1, 35).

Para comprender en toda su plenitud la significación de esta frase en este lugar, hemos de tener presente todo el contexto en el evangelio de san Juan (1, 29 s). Cristo ha sido bautizado por Juan. Al día siguiente, Jesús vuelve otra vez a Juan. Entonces pronuncia el Bautista la palabra: «Mirad el Cordero de Dios». Y añade: «Éste es de quien yo he dicho: Detrás de mí viene uno que era antes que yo, porque Él es primero que yo». Y: «He visto al Espíritu Santo bajar del cielo como una paloma [/523] y reposar sobre Él». Al oír antes de la comunión el *Ecce Agnus Dei*, hemos de oír juntamente todas esas otras palabras del Bautista: ¡Él es el eterno! ¡Él es el totalmente lleno del Espíritu Santo! ¡Es el humilde que, en el bautismo de penitencia, se ha hecho semejante a los pecadores! ¡Qué pensamientos para la comunión! Oraciones enteras para la comunión se pudieran componer de este discurso de Juan, para loor eucarístico del eterno, del dador del Espíritu Santo, del humilde en el sacramento. Al día siguiente, al ver a Jesús, dice de nuevo Juan a dos de sus discípulos: *Ecce Agnus Dei*. A esta palabra de su maestro, Juan y Andrés se ponen en marcha y siguen a Jesús. Y el Señor les pregunta: «¿Qué buscáis?», a lo que responden ellos: «¿Dónde vives?» Y Él: «Venid y ved». Y fueron y vieron y se estuvieron dos días con Él. Esta escena ha

de repetirse en cada comida eucarística. La Iglesia grita: «Mirad el Cordero de Dios». Y nosotros hemos de ponernos en marcha y seguir al Señor. El grito de la comunión es, consiguientemente, una llamada al seguimiento de Cristo, una invitación a que nos hagamos sus discípulos. Hemos de preguntarle dónde vive. Hemos de preguntarle por la patria eterna, por las cosas eternas, por las verdades eternas. Cada vez que la Iglesia nos convida a la comida eucarística con el *Ecce Agnus Dei*, Cristo prosigue la invitación con su delicioso: «Venid y ved». Pensamos involuntariamente en la palabra del salmo citada por san Pedro: «Venid y ved cuán bueno es el Señor» (*S* 33, 9; *1P* 2, 3). Siempre que vayamos será dicha nuestra poder ver cuán bueno es el Señor. Al fin de la misa lo confirmaremos expresamente con palabras del prólogo de san Juan: «Vimos su gloria».

¡Qué importante es también la breve frase que sigue del capítulo de san Juan: *Et manserunt* = «y se quedaron». Acabamos justamente de rezar en la oración preparatoria: «No permitas que jamás me separe de ti». Una vez más podemos decir que sobre estas palabras pudiera componerse una profunda oración para la [/524] comunión, una sustanciosa meditación sobre la comunión y hasta toda una piedad de la comunión: el Cordero de Dios... seguirlo en la cruz y en la gloria..., ir a Él y contemplarlo bajo el velo eucarística ver y gustar cuán bueno es el Señor... ir a Él y permanecer a su lado con fidelidad inquebrantable... ir a Él en la tierra para contemplarlo luego, sin velo, en la mansión celeste.

La comunión

Comulgamos entre cánticos

Según indicación del Gradual Romano. apenas empieza la comunión de los fieles ha de cantarse el versículo de la comunión. Así se practicaba en la antigüedad cristiana. Los fieles se acercan entre cánticos a la mesa del Señor. Todavía la explicación de la misa de la época carolingia señala que las suaves melodías de este cántico han de abrir los corazones al humilde amor. Originariamente, este canto de la comunión estaba dispuesto de modo que todo el pueblo tomaba parte en él.

Este sentimiento es hoy día extraño a la mayoría de las comunidades. Una tradición más que milenaria deja a cada comulgante a su personal devoción. Solo se tolera que suene el órgano o que el coro entone algún cántico de comunión. Indudablemente, también esto responde de a un recto y legítimo sentimiento. La recepción del Señor en la sagrada comunión es un acontecimiento que reclama al hombre entero con máxima fuerza, que le exige todo su recogimiento y devoción. El silencio de la oración personal es expresión de la reverencia ante d gran

misterio eucarístico.

Pero, por muy justificada que esté esta actitud, no corresponde a la disposición primigenia de la misa y no es ciertamente la única actitud posible. La estructura, lo mismo que la formación histórica de la misa, prevén la comunión como canto para la recepción de la eucaristía. De este modo se acentúa el carácter social de la [/525] comunión de los fieles y preserva la devoción personal de deslizarse hacia el individualismo religioso, que sólo ve ya la religión verdadera en la relación: *Dieu et mon âme* = «¡Dios y mi alma!» En cambio, el canto común de la comunión pone de manifiesto que la Iglesia es el supuesto de la íntima recepción de Dios en la eucaristía, que por la Eucaristía se desenvuelve más y más la Iglesia, que, finalmente, el acto personalismo de la recepción de la comunión tiene profundísimas referencias a la comunidad. Además, por el canto de la comunión se realza el carácter festivo de este augusto momento. A la verdad, no hay para el hombre fiesta más grande que este encuentro con Dios en la comunión. Aquí empieza ya la eterna fiesta del ciclo. Asistimos a una comida de bodas. Y propio del banquete nupcial es también el cántico nupcial.

Cantando hemos presentado nuestras ofrendas, pues tenemos bien presente que Dios ama al dador alegre. Cantando hemos entrado en el santuario, gozosos de que se nos permita pisar la casa de Dios. Cantando también nos acercamos ahora al banquete eucarístico, y en nuestro canto brilla la alegría de que seamos tan espléndidamente agasajados por Dios.

Alegría, venida, visión

¿Que canta la Iglesia en la comunión? En los primeros siglos se emplearon sin duda pocos salmos para este momento. San Juan Crisóstomo, en su comentario al salmo 144» nos informa de que la comunidad repetía una y otra vez el versículo de este salmo: «Los ojos de todos esperan en ti, Señor, y tú les das alimento en el momento oportuno». San Jerónimo, en su comentario a Isaías, nota que se entonaba el salmo 33, para repetir sin cesar sus versículos: «Mirad y ved cuán bueno es el Señor», y: «Acercaos a Él y seréis iluminados». Lo mismo o cosa semejante se desprende de las *Constituciones* [/526] *apostólicas* y de san Cirilo de Jerusalén. La liturgia mozárabe parece haber utilizado igualmente el salmo 33, pero el pueblo respondía siempre con el aleluya. Lo mismo pudo haber sucedido en diversas liturgias orientales. Del modo como san Pedro cita en su carta (*1P* 2, 3) el *Gustate et videte*, acaso pudiera deducirse que la Iglesia de los tiempos apostólicos cantaba el salmo 33 en el momento de recibir la comunión. Además, puede admitirse con certeza que el salmo 22, canto clásico de la eucaristía en los

primeros tiempos, se cantó para la recepción de la comunión.

Los más antiguos cánticos nos salen también al paso en los actuales formularios de la misa, sin que pueda, sin embargo, establecerse una conexión con los tiempos primeros. El domingo octavo después de pentecostés cantamos el *Gustate et videte*, probablemente porque le tocaba la serie al salmo 33, pues en los ocho primeros domingos después de pentecostés se va tomando un salmo después de otro para la elección de la comunión. El sábado antes del domingo de pasión resuena el salmo 22 porque a éste le toca sencillamente el turno. El *oculi omnium* no ocurre como *communio*, sino solamente como gradual, concretamente el jueves después del tercer domingo de cuaresma y el Corpus. En cambio, quedó como versículo en la bendición de la mesa para advertirnos de la proximidad de ágape y eucaristía.

Sin embargo, más importante que echarnos a la búsqueda de restos de los antiguos cantos de comunión sería seguir el ejemplo del pasado. En la misa solemne, el coro debería repetir varias veces el versículo de la comunión y entonar en medio versículos característicos de los salmos 22, 33 o 144. En la misa de comunidad, un cantor formado podría entonar uno o varios versículos de estos salmos, mientras la comunidad, con su devocionario, repetiría la *communio* fija. Esta antigua manera cristiana de orar pudiéramos también restablecerla en la acción de gracias y en la adoración nocturna. El Día de los católicos, en Colonia, nos dio ejemplo de ello.

[/527] La liturgia romana, seguramente ya en la temprana edad media, hizo de la *communio* un canto de la *schola cantorum*, El pueblo no tomaba ya parte, o sólo la tomaba al *Gloria Patri*. Tampoco se tenía empeño en hallar un texto eucarístico conocido. Sólo interesaba entonar un cántico festivo. Como para otros cantos de la santa misa, para la comunión se hacía sólo una excursión por el salterio. Un salmo tras otro iban ofreciendo, en los domingos sucesivos, un texto para el nupcial cántico festivo de la comida de bodas.

Partiendo de este supuesto se entienden tantos versículos de comunión de nuestro misal. Como ya hemos dicho, los ocho primeros domingos después de Pentecostés –con excepción del tercero, que toma el verso para la comunión del evangelio– ofrecen semejante florilegio salmódico desde el salmo 9 al 33. También las ferias de cuaresma empiezan, en la *communio* del miércoles de ceniza, con el salmo 1 y terminan, en semana santa, con el 101. Sin embargo, los jueves, con sus formularios de misa añadidos posteriormente, se salen de esta serie y, frecuentemente, una vez aproximadamente por semana, el evangelio es tan potente, que vuelve a resonar en la comunión. Ya no tenemos por qué sorprendernos de que estos versículos nos parezcan tan incoloros, y convendrá que nos guardemos de quererlos poner en conexión, por violentas

interpretaciones, con los restantes textos de la misa. Sin embargo, el texto del cántico de la *communio* es siempre apropiado para despertar aquellos afectos festivos de acción de gracias que corresponden a la recepción de la eucaristía, y aquella humildad que reclama la venida del Señor. Pero cuando este texto revela su sorprendente belleza es cuando se lo pone en conexión con el salmo a que pertenece o con los ya citados salmos clásicos de la comunión. De este estilo debiéramos aprender a aducirlo todo, para alabanza y acción de gracias al santísimo Sacramento.

Otros textos y otros formularios de la misa han puesto empeño en buscar textos eucarísticos para este momento. [/528] Así sucede los jueves de cuaresma, cuyos textos datan del siglo VIII, mientras que antes los jueves carecían de celebración eucarística. Los jueves de cuaresma buscan sus versículos de comunión de otros formularios litúrgicos, y de ellos toman cánticos inmediatamente eucarísticos: «El pan que yo doy es mi carne por la vida del mundo» (jueves después del primer domingo de cuaresma). «El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mi y yo en él» (jueves después del segundo domingo de cuaresma). Cánticos eucarísticos resuenan también el domingo de pasión: «Éste es el cuerpo que será entregado por vosotros...», y en una serie que empieza con el domingo nono después de pentecostés (domingos 9, 10, 12. 13, 15). En estos domingos, que son en parte idénticos a los «domingos alrededor de la fiesta de san Lorenzo», pudiera pensarse que fue la figura del diácono mártir, distribuidor del pan de los pobres y del pan del cielo, quien inspiró esos textos. El misal romano aduce con frecuencia textos para el versículo de la comunión cuyo carácter festivo y cuyo fondo, motivado por la festividad, se acomodan también de modo excelente a la comida eucarística. Observemos sólo la *communio* de los cuatro domingos de adviento: «El Señor nos dará bienes y la tierra producirá su fruto» (primer domingo de adviento); «Jerusalén. levántate... mira la alegría que te viene del Señor» (segundo domingo de adviento); «...consolaos... mirad que viene nuestro Dios» (tercer domingo de adviento); «Mirad que el Señor viene... y habrá aquel día una gran luz» (viernes de témporas de adviento); «Se revelará la gloria del Señor y toda carne verá la salud de nuestro Dios» (vigilia de navidad). No podía transponerse el pensamiento adventual en cántico eucarístico de más bella manen que aquí se hace. ¡La eucaristía, nuestro adviento! Aparece aquí una idea predilecta de la liturgia: la venida de Dios se realiza en la eucaristía, y recibimos esta venida de Dios tan ansiosamente como los habitantes de una isla la llegada de un huésped cargado de regalos.

[/529] Escuchemos también el cántico de comunión de los textos navideños:

«Exulta, Jerusalén: Mira que viene tu rey, el santo y salvador del mundo» (segunda misa de navidad); «Todos los confines de la tierra han visto la salud de nuestro Dios» (tercera misa de navidad). Con Esteban rezamos ante la eucaristía: «Veo el cielo abierto y a Jesús... Señor Jesús, recibe mi espíritu» (26 de diciembre). Se emplea aquí un nuevo pensamiento predilecto de la liturgia: la visión beatifica. Como el ojo introduce en el alma un bello paisaje, así nosotros, por la eucaristía, recibimos dentro de nuestra alma a Cristo, belleza eterna.

Eucaristía y evangelio

De este beber, por la contemplación o visión, la luz de Cristo, nos habla la *communio* de epifanía: *Vidimus stellam* = «hemos visto su estrella en oriente y venimos...» A la vez se reconoce aquí otro principio de formación de los cánticos de comunión: la referencia al evangelio. En la epifanía nos llama particularmente la atención. El mismo texto: *Vidimus stellam* = «hemos visto su estrella», resuena aquí dos veces: en el canto del aleluya, para saludar el evangelio, la venida del Señor en su palabra, y en la comunión, para celebrar la venida eucarística.

Por eso podemos estar seguros de que no es casualidad que a menudo el texto de la *communio* se tome de la liturgia de la palabra. La epístola de pascua pasa a comunión de pascua y vemos que el grito de Pablo se cumple en el banquete eucarístico: «Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado; así pues, comamos...» La epístola de Pentecostés da el texto de la comunión para anunciarnos que el viento impetuoso de pentecostés ha irrumpido en nuestra alma al recibir en el sagrado banquete a Cristo, dador del Espíritu Santo: *Factus est repente* = «resonó de repente un bramido del cielo...»

La mayoría de las veces, sin embargo, da el evangelio el texto para la comunión. Así sucede, por ejemplo, [/530] el viernes de pascua: «Todo poder me ha sido dado...» La misión que se da con estas palabras se dirige también a todo el que recibe al Señor en la eucaristía. Conmovedora es la coincidencia en la dominica *in albis*. La invitación que hace Jesús al escéptico Tomás es también invitación al banquete eucarístico, para que palpemos y reconozcamos las llagas del Señor y en ellas busquemos nuestro refugio: «Trae aquí tu mano y reconoce los agujeros de los clavos y... sé fiel». Semejante es el caso de los domingos segundo, tercero y cuarto después de Pascua. La voz del Señor en el evangelio resuena de nuevo en la comida: «Yo soy el buen pastor... Un poco y no me veréis... cuando viniere el consolador, el Espíritu de la verdad...» La misma correspondencia hallamos en la misa de rogativas. En numerosas misas de cuaresma parece haber sido introducida posteriormente, pues con ella se interrumpe generalmente la serie de los salmos: en evangelios de fondo señaladamente rico, el discurso del Señor se convierte en conversación de la

mesa eucarística: «Lo que hicisteis con el más pequeño de los míos, conmigo lo hicisteis. Venid, benditos...» (lunes después del primer domingo de cuaresma). Allí resuenan las palabras de gozo por la vuelta del hijo pródigo (sábado después del segundo domingo de cuaresma), la promesa a la samaritana junto al pozo de Jacob (viernes después del tercer domingo de cuaresma), la orden de resurrección (*Lazare, veni foras*) junto al sepulcro de Lázaro (sábado después del cuarto domingo de pasión), y muchos ejemplos más que pudieran aducirse. A veces, la técnica de la armonización del evangelio y la comunión, si bien la tendencia fundamental sigue siendo reflexiva, conduce a malas inteligencias del texto; por ejemplo, cuando en la fiesta de los santos Inocentes se canta: «Una voz se ha oído en Ramá... llanto y lamentación...»

Estos cantos de comunión tomados del evangelio se atribuyen a san Gregorio Magno. Ellos nos hacen caer en la cuenta de cómo en la eucaristía se repite la situación [/531] del evangelio. Nos recuerdan que en la misa la bondad del Señor nos pone una doble mesa: el pan de la palabra de Dios y el pan de la eucaristía. Así se ve, sin duda, que no hay piedad eucarística y litúrgica que no se nutra a la vez del pan de la palabra de Dios, de la Escritura y de la doctrina de la fe.

Eucharistia – Ecclesia – María

En muchas misas parecen oponerse a la interpretación del versículo de la comunión dificultades insuperables. Ojeamos los textos de los días en que tributa homenaje a la Madre de Dios. Las ferias de témporas de adviento son las fiestas más antiguas de la Virgen. El miércoles de témporas canta la comunión: *Ecce, virgo concipiet* = «Mirad, una virgen concebirá y dará a luz un hijo y su nombre será: Emmanuel». El mismo canto repiten el cuarto domingo de adviento y la fiesta de la anunciación. Un cántico de comunión semejante se entona en las fiestas de la visitación, de la natividad, del dulce nombre de María, de la maternidad de María, y en el *Conmune B.M.V.*: *Beata viscera Mariæ Virginis* = «Bienaventurado el seno de María virgen, que llevó al Hijo del eterno Padre». ¿Qué quieren decir estos textos en el momento de recibir la eucaristía?

Ya conocemos la antigua ecuación: *María* = *Ecclesia*. Existe una especie de *communicatio idiomatum* entre María y la Iglesia. Ambas son exaltadas por los Padres como *sancta Dei genitrix*; la una porque dio a luz el cuerpo real del Hijo de Dios; la otra porque constituye su cuerpo místico. Partiendo de este principio se entienden bien los textos. En la epístola, el *Ecce, Virgo concipiet* se dice de María virgen; en la comunión se aplica a la *virgo Ecclesia*, que en el misterio de la eucaristía puede concebir al Hijo de Dios. En el evangelio, el grito de alabanza *Beata viscera* se canta de María, Madre de Dios; en la comunión se aplica a la madre Iglesia, imagen de María, que, en la eucaristía, puede llevar dentro de sí al

Hijo del eterno Padre.

[/532] Nueva vida

Cuando en la alta edad media la *communio* hacía ya tiempo que se había convertido en cántico para después de la comunión y había perdido su función de cántico festivo al acercarse a la mesa del Señor, se buscaron otros cánticos cuando, en raros días de particular solemnidad, por ejemplo, en la semana santa o en pascua, comulgaba la comunidad. Entonces cantaban ya los canónigos sus vísperas. Esta práctica nos recordaron durante mucho tiempo las amables breves vísperas de sábado santo, que ahora han pasado a ser laudes de pascua; En el cantón de los grisones, en apartadas comunidades, se conserva aún la práctica de cantar para la comunión los salmos del oficio parvo de la Virgen.

Pero esta degeneración ha hecho justamente reflorecer la originaria belleza. Después de la restauración de la vigilia pascual, muchas comunidades cristianas han aprendido nuevamente a acercarse a la mesa, del Señor con el triple aleluya de los laudes de pascua en los labios. La loa de pascua se ha convertido en canto de comunión, para la comida pascual,

La quintaesencia de todas las consideraciones que pudiéramos hacer, a propósito de los cánticos de comunión, sobre el espíritu de oración de la Iglesia se cifra en una sola palabra: alegría. Nos sentimos llenos de alegría por la venida del Señor. alegría porque vemos al Señor, alegría porque el predicador de la buena nueva está ahora personalmente presente y nos prepara la mesa de un banquete de, bodas. Alegría no es ya, ciertamente, para muchos orantes cosa que se sobreentienda. En la mayoría predomina la petición. En algunos, la reverencia ha pasado a ser temor y angustia. Sin embargo, sólo hay una oración para este momento en que recibimos al amigo: «Me alegro de que hayas venido». ¿O es que se ha muerto tal vez la alegría porque el que viene se nos ha hecho extraño?

[/533] OCTAVA PARTE
La conclusión y el fruto de la santa misa

Volvemos con Dios a la vida

[/535] XXXVI. La oración de acción de gracias

La poscomunión

La historia de esta oración después de la comunión puede contarse con brevedad. Esta brevedad es sólo prueba de su valor y riqueza. La poscomunión pertenece al fondo más antiguo de oraciones de la misa y de la cristiandad. En la serie de textos de poscomunión hay fórmulas que se remontan al siglo IV y acaso al III. A su vez, los siglos posteriores han añadido lo mejor que han podido. Así pues, este texto de la misa ofrece un corte longitudinal de los siglos cristianos en que se pone de manifiesto su concepción del santísimo sacramento. Representa como un sucinto tratado historico-dogmático sobre la eucaristía.

Dos nombres se nos han transmitido para esta oración. En los misales pretridentinos de las diócesis alemanas se llama *complenda*. Con ello se indica que hay que rezar aquí la «oración final». En cambio, el nombre de *postcommunio* ordena el texto como acción de gracias a la comunión que se acaba de recibir.

La construcción de la poscomunión se ha ajustado a la oración y la secreta, y así como los ritos de entrada y los actos de oblación se han cerrado con un texto de alto estilo recitado por el sacerdote, así se hace también al final de las ceremonias de la comunión.

Por su fondo, podemos distinguir dos tipos de pos-comuniones. El uno, sin duda el más antiguo, sólo tiene en cuenta la recepción de la sagrada eucaristía. El otro [/536] se mueve entre ideas de la festividad del día y sólo ocasionalmente hace una fugaz alusión al sacramento.

La oración después de la comunión es breve, pues la liturgia se da cuenta de dos leyes. En primer lugar, la acción de gracias que ahora ha de seguir es asunto de cada uno y de su personal oración. En profundo silencio y en diálogo contemplativo con el Señor, hemos de mostrarle nuestro agradecimiento por su visita eucarística. En segundo lugar, la acción de gracias es tarea de la vida, de nuestra acción y comportamiento en el Señor. En la unión con Cristo durante la obra diaria radica la prueba esencial de nuestro espíritu de acción de gracias.

Corta es la oración final de la santa misa, breve es la acción de gracias

después de la recepción de tan gran sacramento. Con una sola palabra, con media frase a lo sumo, se nombra la eucaristía. Casi nos sentimos defraudados ante la lacónica sobriedad con que se habla de tan solemne celebración, de don tan grande del Señor. Sin embargo, hay que ordenar en serie cada una de las palabras de la poscomunión acerca dé la eucaristía en el curso del año. El misal forma, efectivamente, una unidad. Entonces se ve el himno que llegan a entonar todas estas oraciones. Si no lo percibimos diariamente, es porque oímos sus tonos sueltos. Mas,, unidos entre sí, los breves gritos eucarísticos de las varias oraciones finales de la misa revelan una inspiración hímnica, un vuelo poético y una profundidad teológica que nos producen estupor. Estas oraciones forman una letanía que supera en belleza a cualquier otra del santísimo sacramento, y nos recuerdan él colorido y riqueza con que la poetisa Gertrud von Le Fort exorna sus *Himnos a la Iglesia*. No hay más que añadir a los enunciados objetivos el vocativo «tú», y tenemos una oración que podemos sin más adoptar para nuestra personal acción de gracias y para la vista al santísimo-sacramento.

[/537]*Letanía del santísimo de la poscomunión*

Misterio

¡Misterio tan grande!
¡Misterio celeste!
¡Misterio venerable!
¡Misterio eficaz!
¡Misterio eterno!
¡Misterio visible!
¡Misterio que recibimos!
¡Misterio en que tomamos parte sagrada!
¡Misterio que nos recrea!
¡Misterio que nos renueva!
¡Misterio que nos regala!
¡Misterio que nos purifica!
¡Misterio que nos expía!
¡Misterio que nos da la vida!
¡Misterio prenda de la salud!
¡Misterio santísimo, dado para salud!
¡Misterio pascual, instituido por la sangre del Señor!
¡Misterio que anuncia la muerte del Señor!

Sacramento

¡Sacramento del Señor!
¡Sacramento de la sangre del Señor!
¡Sacramento que tomamos!
¡Sacramento que recibimos!
¡Sacramento que nos alimenta!
¡Sacramento cuya comida nos restablece!
¡Sacramento siempre nuevo!
¡Sacramento que nos renueva!
¡Sacramento divino por el que somos incesantemente renovados!
¡Sacramento que nos asegura nuestra salud!
¡Sacramento cuya participación nos da la salud!
¡Sacramento pascual!
[/538] ¡Sacramento divino por el que nos renueva el Espíritu Santo!

Don

¡Don santo!
¡Don pedido!
¡Don del cielo, fuente de bendición!
¡Don inmenso que nos llena!
¡Don de la divina largueza!
¡Don en nuestra tribulación!
¡Don de la salud!
¡Don que nos fortalece!
¡Don que nos sacia!
¡Don de redención que nos hace florecer!
¡Don por el que damos perpetuas gracias!
¡Don del que hemos de mostrarnos dignos!

Medicina

¡Medicina celeste!
¡Medicina única!
¡Obra saludable del Señor!
¡Medicina para sanar aquello que está enfermo en nuestra alma!
¡Tú haces nacer la salud!

¡Tú das nueva vida!
¡Tú nos llevas a la plena salud en el cielo!
¡Medicina para tiempo y eternidad!
¡Medicina para alma y cuerpo!

Alimento

¡Alimento celeste!
¡Comida de espiritual sustento!
¡Copa del espíritu!
¡Tú eres pan del cielo!
¡Comida y bebida del cielo para nuestro refrigerio!
¡Hartura de la familia de Dios!
¡Sustento lleno de fuerza vital!
¡Tú sustentas también la vida corporal de tus santos!
[/539] ¡Comida de inmortalidad!
¡Comida de los ángeles!
¡Tú nos sustentas con las delicias del cielo!
¡Mesa del cielo en que nos reparamos!
¡Mesa del cielo por cuya virtud quedamos hartos!
¡Comida saludable en la que gustamos del refrigerio de la carne de Cristo!

Protección

¡Tú, ayuda divina!
¡Tú, fortaleza de nuestra redención!
¡Tú, protección eterna!
¡Tú, arma celeste!
¡Tú, custodia para los fíeles!

Santuario

¡Tú eres lo santo!
¡Tú eres nuestra santificación!
¡Tú eres lo divino!
¡Tú eres nuestra plenitud!
¡Tú eres nuestra vida!

Riqueza sin fin

¡Tú eres la fuente, dada por Dios!
¡En ti se realiza el sacrosanto comercio para nuestra redención!
¡En ti nos unimos con el cuerpo y la sangre del Señor!
¡Contigo recibimos en el tiempo el cuerpo y sangre preciosos del Hijo de Dios!
¡En ti participamos, llenos de alegría, en lo divino!
¡Tú eres el eterno memorial del amor del Señor!
¡En ti gustamos la dulzura del amoroso corazón!
¡Contigo se derrama en el alma el rocío refrescante del Espíritu Santo!
¡En ti somos alimentados y refrigerados con el misterio de la venida del Señor!
¡En ti recibimos la prenda de la salud eterna!
¡Tú eres la gloria de los santos!
[/540] ¡En ti bebemos, llenos de gozo, de las fuentes del Redentor!
¡Por ti alcanzan los mártires su victoria!
¡Tú, sacrificio de alabanza!
¡Tú, divino sacrificio!
¡Tú, sacrificio que ofrecemos!

Peticiones

¡Haz que por tu alegría seamos renovados!
¡Haz que nos purifiquemos de todo lo viejo!
¡Haz que entremos en comunión con la salud eterna!
¡Haz que te alcancemos con puro conocimiento de nuestra mente!
¡Haz que te contemplemos con limpia mirada!
¡Haz que experimentemos tu acción redentora!
¡Haz que alcancemos tus promesas!
¡Haz que estemos unidos unos con otros!
¡Haz que adoremos lo que tú significas y nos alegremos aún más de lo que tú obras!
¡Haz que te busquemos recibiéndote y que te recibamos buscándote!
¡Haz que percibamos con el alma lo que hemos gustado con la boca!
¡Haz que espiritualmente recibamos lo que con fiesta terrena hemos celebrado!
¡Haz que vivamos en todo momento unidos contigo!
¡Haz que te ofrezcamos con sincera devoción y te recibamos con espíritu siempre fiel!

¡Haz que seamos miembros de Cristo!

¡Haz que nos sintamos protegidos contra todo mal!

¡Haz que nos veamos sanos de las llagas de aquella culpa. de que confesamos inmune a la Virgen inmaculada!

¡Haz que participemos en la divina naturaleza!

¡Haz que de ti bebamos la plenitud del espíritu!

¡Haz que tu recuerdo y tu fruto permanezcan en corazones fieles!

¡Haz que en la hora de la muerte seamos por ti fortalecidos!

[/541] Fines

¡Danos una vida de costumbres angélicas!

¡Danos espíritu de amor y humildad!

¡Danos la llama de la caridad, a fin de levantarte como una bandera contra los enemigos de la Iglesia!

¡Danos el fuego del amor, a fin de ofrecernos como víctimas por los hombres!

¡Danos firmeza por la luz de tu verdad!

¡Danos auxilio para la vida presente y la venidera!

¡Danos perseverar en perenne acción de gracias!

¡Da a la familia de Dios gustar la dulzura de la eternidad y llegar así a florecer!

¡Danos protección en los peligros inminentes y defiéndenos con armas celestes!

¡Danos la mansedumbre y la humildad de corazón del Redentor!

¡Danos la santificación de nuestras almas y haz que así seamos guardados!

¡Danos el espíritu de fortaleza que dispuso a tus santos para la victoria!

¡Derrámate en lo profundo de nuestro corazón!

¡Danos el divino fervor!

¡Límpianos de la culpa!

¡Auméntanos la fe, esperanza y caridad!

¡Aliméntanos para la vida eterna!

[/542] XXXVII. Ritos de despedida

La despedida

La breve parte final de la santa misa se divide en una oración de acción de gracias, la despedida y la bendición. Las ceremonias de despedida son dos: La despedida del pueblo y la despedida al altar con el beso y el *placeat*.

Hoy no podemos apenas comprender cómo la fórmula con que se despachaba al pueblo pudo dar el nombre a toda la celebración de la comida eucarística. En realidad, del grito del diácono: *Ite, missa est,* ha recibido la celebración eucarística su nombre de «misa». Es de notar que, en la latinidad tardía, en lugar de la terminación *-io* aparece la terminación *-a*, de suerte que *missa* es igual que *missio*. Por dos veces resonaba antaño este grito en la celebración del santo sacrificio, al final de la liturgia de la palabra divina, para despachar a los catecúmenos, y al final de todo, para despedir a los fieles. Pero tampoco esta duplicación del rito de despedida nos explica bien el origen del nombre «misa» partiendo de dicho rito.

Tenemos que reconocer, pues, que esta denominación de la celebración eucarística pretende ser un nombre velado. Expresamente se escoge una ceremonia secundaría y accesoria como nombre del conjunto, a fin de no traicionar el misterio. Además, esta denominación procede del sector de los catecúmenos. Al ser despedidos, con la *missio* empieza la celebración que les está velada, la *missa*.

[/543] La fórmula de despedida: *Ite, missa est*, es algo más que una fórmula. Está tomada de las juntas populares de la antigüedad. Allí la hallamos en la forma *ilicet* (*ire licet* = «podéis marchar»). Por esta fórmula, tomada de la vida política de la antigüedad, se nos recuerda que en la celebración eucarística el pueblo de Dios se ha congregado para su más sublime junta. Recordamos que, inmediatamente después de la consagración, aparecía la misma idea, cuando en la anámnesis rezábamos: «Nosotros, tus siervos, y también tu pueblo santo». De las antiguas juntas populares se tomó también la aclamación del prefacio: *Dignum et iustum est* = «es digno y justo». Así pues, al fin de la santa misa se le recuerda una vez más a la comunidad cristiana el hecho de ser ella el pueblo santo de la

nueva alianza, y que en la misa acaba de celebrar su comida de alianza, su sacrificio de alianza, su junta de alianza. Aun reconociendo el derecho que tiene la personal piedad de cada uno a derramarse en esta celebración, aun recalcando la necesidad de que todo el acto sagrado esté henchido de la personal devoción de cada uno de los asistentes, siempre predomina la potente verdad de que la junta de alianza del pueblo de Dios reclama, sobre todo, nuestra conciencia de miembros de ese pueblo. Esta conciencia nos ha de hacer sentir el orgullo de poder pertenecer al pueblo de Dios, el orgullo de que, con voto en el alto y santo consejo de este pueblo, podemos sentarnos a la mesa junto a nuestro Señor y Rey. Detrás del diácono que canta el *Ite, missa est*, está siempre el mayestático León Magno para gritarnos:. «Reconoce, cristiano, tu dignidad». Detrás del grito de despedida del diácono, nos parece oír siempre la voz del primer papa en su primera encíclica: «Sois un pueblo de reyes, un sacerdocio santo» (*1P* 2, 5 9).

El grito de despedida de las antiguas reuniones populares recibe ahí sello religioso no sólo por su conexión con la reunión eucarística del pueblo de Dios, sino también por el saludo con que se la acompaña: [/544] *Dominus vobiscum*. Este saludo, unido a la fórmula de despedida, adquiere doble significación. Es deseo y afirmación. El pueblo se va de la casa de Dios, pero la Iglesia le desea a Dios por compañero. Se despide al pueblo, pero expresamente se afirma que, por la celebración de la eucaristía y, sobre todo, por la sagrada comunión, el Señor va con cada uno de sus fieles. Cierto que esta salida de la casa de Dios, este apartarnos de su amor puede producirnos suave, honda melancolía; pero nos consolamos con la victoriosa afirmación de que el Señor está con nosotros. De nuestra parte, sólo cabe una respuesta: «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?» (*Rm* 8, 31).

La celebración de la eucaristía termina con la despedida, y ésta le da su nombre de «misa». ¿No nos será permitido recordar, partiendo de este nombre, otras importantes verdades? La celebración eucarística no termina en sí misma. Toda reunión de un consejo ha de estar, con sus decretos y deliberaciones, al servicio de la vida. Así también la junta de alianza del pueblo de Dios. Apunta más allá de sí misma. Es un descanso antes de la lucha, un fortalecimiento antes del riesgo, un refrigerio antes de la larga peregrinación, la cena antes del camino de la cruz. El sacrificio de nuestra vida que hemos ofrecido en la misa ha de actuarse y ser confirmado por hechos después de la misa. La misa es sólo una premisa de la misa de la vida, en que, sobre el altar del deber cotidiano, sobre el altar de nuestra cruz de cada día, hemos de inmolarnos con el Señor y por el Señor. Así, el nombre de «misa», para designar el santo sacrificio, nos aparece lleno de profundo sentido.

En ocasiones, en vez de *Ite missa est* se dice: *Benedicamus Domino*. Aquí

se ha conservado la fórmula de despedida de la liturgia galicana. A pesar de la introducción de los libros litúrgicos romanos por obra de Carlomagno, se conservó en el territorio de las antiguas Galias la fórmula de despedida de la liturgia indígena [/545] galicana. A partir del siglo XI, esta fórmula empieza a ganar amigos también en Roma. Sobre todo, las comunidades monásticas se apropian esta fórmula final, pues dicen, con razón, que la invitación: «Marchaos, la misa ha terminado», no dice bien con la comunidad monacal, ya que el coro de monjes sigue reunido para continuar la alabanza divina, y el monje, en general, ha fijado en la casa de Dios su morada. La costumbre, vacilante y varia, se fijó finalmente en la forma que conocemos. En los días de penitencia, que nos reclaman enteramente para Dios, no nos despedimos de la misa con la fórmula usual, sino con el canto del *benedicamus Domino*.

Recientemente se ha presentado una explicación, no confirmada hasta ahora, de la fórmula *Ite, missa est*. Antonio Pagliaro, filólogo de la Universidad de Roma, la pone en relación con el relato de san Justino mártir sobre la primitiva liturgia cristiana (*Apol*. 1). Al terminar la celebración eucarística, los diáconos llevan a los ausentes, principalmente a los enfermos y presos, el santísimo sacramento. Su marcha significa el final de la misa. De ahí que un diácono de los que se quedan diga: *Ite*, *(eucharistia) missa est* = «Idos, la eucaristía ha sido enviada». En esta explicación, la fórmula sería igualmente un monumento de la caridad y unidad cristiana.

Beso del altar y placeat

Con un beso saludó el celebrante el altar al comienzo de la santa misa. Con un beso se despide ahora del mismo. Este beso del altar está a su vez penetrado de la verdad que se expresa en la ordenación del subdiácono: *Altare sanctæ Ecclesiæ est Christus* = «Cristo, es el verdadero altar de la Iglesia». Así, el beso al altar es, un beso de despedida que se da al Señor. La liturgia romana, de ordinario tan sobria, deja escapar una vez más en este beso de despedida toda su intimidad, todo [/546] su amor a Cristo, Este beso de despedida quiere corresponder al infinito amor con que Cristo nos ha encerrado, durante el santo sacrificio, en su corazón. Es una respuesta al beso incomprensible por el que Cristo nos ha comunicado el aliento de su boca, el santo Pneuma, el Espíritu Santo.

En la liturgia jacobita, el beso del altar va acompañado de estas palabras: «Permanece en paz, santo y divino altar del Señor. Yo no sé si volveré otra vez a ti o no. Concédame el Señor verte en la Iglesia de los primogénitos en el cielo. En esta alianza pongo mi confianza.» Aquí se ve claramente que el beso del altar es

símbolo del «deseo de permanencia». Es como si dijera: No permitas que me separe de ti. Si nuestro cuerpo se aleja del altar, nuestro espíritu, cuyo signo es el beso, ha de permanecer perpetuamente en el altar.

En el beso del altar podemos ver, una vez más, una imagen de lo que en el altar ha acontecido. Aquí se ha realizado la palabra del salmo: «La justicia y la paz se han besado» (*S* 84, 11), Hemos sido incorporados a aquella alianza de amor que la paz y la justicia concluyeron entre sí en la redención.

Nuestros pensamientos se levantan en cierto modo, en estos momentos, hasta aquel otro altar que está en el acatamiento de la majestad de Dios. Así, el beso del altar se convierte en signo de nuestra ansia por la unión sin separación, por la comunión eterna en el banquete de bodas de la eternidad.

Que el beso del altar está penetrado de pensamientos del cielo y la eternidad, nos lo prueba la oración que, al realizarlo, se pronuncia, y que está inmediatamente dirigida a la santísima Trinidad.

En realidad, la oración *placeat* pertenece al beso del altar. La costumbre franca, tantas veces citada, añadió también a esta santa acción una palabra de acompañamiento. La oración fue pensada en el mismo espacio geográfico que vio surgir la fiesta de la Trinidad y la oración de ofrecimiento: *Suscipe, sancta Trinitas*. Se [/547] halla consignada por vez primera en Amiens y precisamente en el siglo IX, lo mismo que la fiesta.

El altar de la tierra recuerda el altar de oro en el acatamiento de la majestad del Padre. El altar es Cristo. Y el beso contiene, en su íntimo aliento, un simbolismo que nos evoca al Pneuma divino. Así se explica con toda naturalidad la invocación: *Sancta Trinitas*.

El pensamiento del altar transforma en este momento la oración en una súplica de oblación que está totalmente penetrada de reminiscencias del canon. Las fuertes expresiones de la oración eucarística han imbuido de tal modo al celebrante, que ellas dan forma ahora a la oración final. Con espíritu de eucaristía y oblación de su sacrificio» nos despedimos ahora del lugar del sacrificio.

[/548] XXXVIII. Ritos de bendición

Oratio super populum

Con las ceremonias de despedida al fin de la misa se entrelazan ritos de bendición. Uno de estos ritos precede ya a la despedida. Actualmente, sólo ocurre en las ferias de cuaresma, pero antaño se practicaba en todas las misas. Es la *oratio super populum* = «oración sobre el pueblo». Aquí no se da la bendición con el signo de la cruz, casi la forma única usual ahora para nosotros, sino con una *benedictio*, con preces de bendición. Empieza el diácono gritando al pueblo: «Inclinad ante Dios vuestras cabezas.» Y sobre el pueblo, profundamente inclinado, pronuncia el sacerdote la oración de bendición. En otro tiempo es seguro que tenía también las manos extendidas sobre el pueblo en signo de bendición. Así, podemos tomar literalmente el nombre de esta oración: *Oratio super populum*.

Podemos conocer el alto aprecio que se hacía de esta oración por lo que se nos cuenta de la prisión del papa Vigilio. El papa se hallaba celebrando la santa misa en la iglesia romana de santa Cecilia, no lejos de la ribera del Tíber. En ese momento, los emisarios del emperador de Bizancio penetraron en la casa de Dios, prendieron al pontífice y lo condujeron al río.

El pueblo, conmovido, rodea al papa. Entre lamentos y lágrimas, grita a su pastor: «Di primero la bendición sobre nosotros. No nos dejes sin la bendición.» El papa atiende su ruego y pronuncia sobre el pueblo inclinado la oración, para subir en seguida a la barca que le conducirá [/549] a la cautividad. En cierto modo, en todas las misas el pueblo grita, sin palabras, al sacerdote: «No nos dejes sin la bendición.» En cierto modo, en todo encuentro del sacerdote con sus fieles se le pedirá, según las circunstancias: «Da la bendición a los enfermos, a los niños, a los extraviados.» A veces podrá ser una bendición expresamente formulada, otras tendrá la forma de oración callada. En cierto modo, finalmente, toda oración del sacerdote, sobre todo la del oficio divino, significa una *oratio super populum* = «una oración para bendecir al pueblo».

El fondo de esta oración de bendición está ordinariamente determinado por el espíritu de la misa del día. A primera vista, nos da la impresión de que no

aparece en su texto pensamiento alguno esencialmente nuevo. Pero hay que preguntar: ¿qué dicen estas oraciones *super populum* acerca del pueblo de Dios?, ¿qué cuadro nos presentan de una comunidad cristiana? Para responder a estas preguntas hay que ordenar, rasgo a rasgo, lo que estas oraciones van expresando sucesivamente, y así surge una fuerte imagen ideal de la *plebs sancta*.

Pongamos en serie los enunciados de las oraciones *super populum* desde el miércoles de Ceniza hasta el domingo segundo de cuaresma:

El pueblo está profundamente inclinado ante Dios.
Su perfección es don santo de Dios.
Es propiedad de Dios.
Está unido como *Ecclesia*, como junta convocada del reino de Dios.
Es creyente y fiel.
Confiesa la fe y viene presuroso una y otra vez a la misa.

Sin embargo:
Necesita de la luz de la divina claridad.
Necesita de la virtud de Dios.

Porque:
Es castigado por la visita de Dios.
Lo han atado las cadenas del pecado.

[/550] De ahí las ardientes súplicas a Dios:
Que el pueblo sea siempre sostenido por la ayuda divina.
Que se le conceda perdón, para que pueda respirar.
Que se aleje de toda maldad.
Que la liberación del mal le procure también purificación de la culpa.

Que los dones divinos de la misa sean anhelo del pueblo, y por ese anhelo alcance la posesión sin fin.

Que el pueblo vea lo que ha de hacer y cumpla lo que es recto.
Que comprenda, por la fe y la caridad, el don celeste de la eucaristía.
Que la luz de la gracia le prevenga.

Que nunca se aparte de la voluntad de Dios y en todo momento goce de los divinos beneficios.

Sólo se han aducido aquí los primeros domingos de cuaresma. Pero bien se ve cuán excelentes oraciones halla aquí el sacerdote en favor de su comunidad, qué bellas súplicas puede tomar de este tesoro el apóstol en el reino de Dios en

favor de las almas que tiene encomendadas.

Al rezar en el altar la *oratio super populum,* se nos desliza demasiado rápida. Tomémosla en silencio, después de la meditación o antes de la meditación, a fin de convertirla en nuestra consciente y personal oración en favor de la comunidad.

La bendición

Hemos rezado la oración final de la misa. El solemne grito del diácono ha despedido al pueblo. El sacerdote, por el *Placeat* que acompaña el beso del altar, se ha despedido del Señor. La misa ha terminado.

Sin embargo, aún se añade otro rito final, sin el cual apenas podemos ya imaginar la misa: la bendición. Como acabamos de ver, por la oración *super populum* [/551] se da ya a los fíeles una solemne bendición, por lo menos en las ferias de cuaresma, en que se ha conservado la antigua costumbre diaria. La edad media no reconocía ya la función de bendición en la oración *super populum.* De ahí que buscara otras formas de bendición, y así añadió la bendición con el signo de la cruz y, además, la bendición del tiempo por medio del evangelio de san Juan.

Cuando el obispo, después de la liturgia pontifical, abandona la iglesia, pasa por entre las filas de los fieles impartiendo la bendición. Este modo de bendecir fue el punto de partida hasta la actual bendición al final de la misa. Primeramente, los diversos grupos de clérigos y de ayudantes del culto se acercaban, dentro aún del ámbito del altar, al obispo para pedirle su bendición. Así, las bendiciones del obispo empezaban ya junto al altar, inmediatamente después de besarlo. Sin embargo, hubo que esperar hasta el siglo XI, para que se impusiera como final de la misa la bendición del sacerdote. Más aún, en las rúbricas de la misa de las órdenes religiosas no se practica la bendición hasta muy entrada la edad media. la fórmula de la bendición vacila aún hasta la reforma de la misa por san Pío V, y puede decirse que hasta la revisión del misal romano por Clemente VIII. Sólo el año 1604 se aclara definitivamente la cuestión y se llega a la fórmula actualmente vigente.

Así pues, la misa está como ceñida por un doble signo de la cruz: el que hace el sacerdote al empezar las oraciones al pie del altar y el de la última bendición. Lo cual nos pone una vez más de manifiesto que el fondo de esta acción santa es la representación del sacrificio de la cruz. Al fin de la misa, la bendición con el signo de la cruz nos da la impresión de que el signo santo de la pasión y de la victoria de Cristo hubiera de imprimirse sobre los fieles. La cruz

es la gran señal trazada sobre los postes de las puertas, después de la celebración de la comida pascual. Ante ese signo, el ángel exterminador [/552] pasará de largo. La cruz se traza sobre los fíeles como si se quisiera anunciar así que con ellos va la virtud de la cruz, para acompañarlos por todos sus caminos. Se traza la cruz sobre los fieles como, si tuvieran ahora que tomar sobre sí la cruz del Señor y llevarla tras Él por todos los caminos de la vida, pero también para llevarla al mundo en misión apostólica. Con la bendición bajo el signo de la cruz corre por todo el templo el grito del viernes santo: *Ecce crucem Domini!* = «¡mirad la cruz del Señor!»

Una doble invocación de la Trinidad ciñe también la santa misa. La hemos abierto «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo», y ahora la terminamos con la bendición: «Bendígaos el Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo». Así se ve claro que en esta hora de la celebración eucarística era el Dios trino quien obraba, y que al Dios trino subía toda alabanza y toda oración. Se invoca sobre, nosotros el nombre de Dios trino. En este nombre se nos da toda salud. Como en el santo bautismo, también en la celebración de la eucaristía se invoca sobre nosotros la Trinidad divina. Ahí tenemos una seguridad de que la vida de Dios está en nosotros y la guardaremos hasta el fin. Así, toda la celebración de la misa es una imagen del gran camino de nuestra salud, que se inicia en el seno de la Trinidad y nos lleva de nuevo a la vida trinitaria de Dios.

La bendición se imparte después de levantar el sacerdote ojos y manos al cielo. Esta preparación de la bendición es una imitación del Señor. Según relato de la liturgia, Jesús, antes de remontarse al cielo, levantó las manos para bendecir a sus discípulos. Así, en este gesto tan sencillo y tan lleno de dignidad, se pone de manifiesto ser el Señor mismo quien nos bendice para despedirnos. Es lo que canta el piadoso cántico: «Danos, Señor, tu bendición por mano del sacerdote.» La bendición del Señor viene con nosotros y parece susurrarnos: «Mirad que yo estoy con vosotros todos los días.»

Por última vez la bendición pone de manifiesto que [/553>] el sacerdote ha estado en el altar en lugar de Cristo. Y, a la vez, esta última bendición sobre la comunidad es el comienzo de la actividad sacerdotal, que empieza después de la misa. El sacerdote ha de seguir siendo un «bendicente», bendiciendo ha de pasar por entre el pueblo y por entre las cosas de este mundo. Como el Maestro, ha de pasar haciendo y diciendo bien a todos: *benefaciendo* y *benedicendo*.

El último evangelio

Historia y sentido

El reformador Martín Lutero hubo de decir una vez que el padrenuestro era el más grande de los mártires. Hasta tal punto lo despellejan y destrozan sus recitantes con su precipitación y falta de devoción. Lo que Lutero dijo del padrenuestro pudiera casi sin mitigación repetirse del último evangelio de la misa. Se reza a menudo tan rápida y fugazmente, que apenas se comprende cómo pueden articularse tantas palabras en tan poco tiempo. Si se tomara por magnetófono lo que allí a veces se murmura y balbucea, quedaríamos horrorizados. No hay exageración en afirmar que el último evangelio es uno de los textos más descuidados de la misa. Tan potente como avanza el prólogo de san Juan, del mismo, sin embargo, puede aquí decirse: «De él han desaparecido toda forma y hermosura.»

¿Será que la ocasión histórica de la inserción como, final de la misa de tan importante texto no es de muy alto precio? Hasta el siglo XII no ocupa esta lección evangélica su puesto al fin de la misa. Así se explica que altísimas solemnidades del año eclesiástico que han conservado vivo el uso antiguo: las misas de la vigilia pascual, de la consagración de los óleos y de domingo de Ramos, omitan el evangelio de san Juan. De ahí que el orden de la misa de comunidad no prevé la lectura del prólogo joánico, a fin de ganar tiempo para [/554] un cántico final. Así pues, la poca estima de los recitantes está, aparentemente, confirmada por solemnes leyes de la liturgia.

Eso, sin embargo, no nos satisface. El prólogo del evangelio de san Juan pertenece a las producciones más altas de la literatura universal. Hasta hombres incrédulos se sienten conmovidos por la majestad de sus palabras. San Jerónimo nos dice que la fuerza arrebatadora de este texto es tan grande, que por él se dio a san Juan por símbolo el águila, que vuela hasta el sol. ¿Tenemos nosotros derecho a arrastrar por el polvo estas palabras de aguileño vuelo, como lo hacemos con harta frecuencia? ¿No habremos de preguntarnos qué quieren decirnos al fin de la misa?

El último evangelio de la misa es una fórmula de bendición. La bendición que acaba de ser impartida con el signo de la cruz y la invocación del Dios trino se prosigue aquí de otra manera. El origen de esta práctica parece radicar en la bendición del tiempo, que tan frecuentemente se daba al fin de la misa. Por la bendición del tiempo, en cuya impartición entraba el evangelio, parece haberse aclimatado éste en la misa.

Para comprender este hecho, hemos de tener una vez más ante los ojos la gran importancia del evangelio y del evangeliario en los tiempos pasados. Frecuentemente, en las procesiones, en que ahora ocupa el centro la cruz o el santísimo sacramento, se llevaba el libro de los evangelios. En la procesión de los Ramos se tomaba el evangeliario como símbolo o imagen de Cristo. Aún hoy

día, a la entrada para el oficio pontifical, si se hace exactamente conforme a las indicaciones del *Cæremoniale episcoporum*, se presenta al obispo el libro de los evangelios para hacer ver que es Cristo quien hace su entrada.

Gustábase incluso, antaño, de dar la bendición con el libro de los evangelios. Así se hacía en la bendición del tiempo: se mostraba el evangeliario a los cuatro puntos cardinales. Cuando la bendición del tiempo se [/555] hacia solemnemente, a cada uno de los puntos cardínales se leía el comienzo de uno de los cuatro evangelios. La palabra de Dios constituía la más sublime bendición, la verdadera *benedictio* (decir bien). Esta costumbre se conserva todavía en la procesión del Corpus de la mayoría de las diócesis, si bien generalmente pasamos por alto su procedencia de la bendición de los campos: hacía los cuatro puntos cardinales, desde los cuatro altares de bendición, se imparte ésta sobre los campos y contra la furia de los elementos, primero por la palabra de Dios de los comienzos del evangelio, tomando el comienzo como *pars pro toto* como la parte por el todo; luego, por el Verbo de Dios presente en el sacramento. La palabra de Dios es fórmula de bendición o. más exactamente dicho: bendición sobre campos y huertas, bendición contra el furor de los elementos, bendición de la que puede brotar y madurar el pan nuestro de cada día, bendición que nos hace desear el pan celeste de la eucaristía. Así pues, con esta bendición con el evangelio se hace resonar una vez más la cuarta petición del padrenuestro: «El pan nuestro de cada día dánosle hoy.» Además, la bendición con el evangelio vuelve a la penúltima estrofa del canon, la bendición de las ofrendas naturales: *Per quem hæc omnia*... Esta estrofa del canon quiere agraciar, con una bendición, todas aquellas ofrendas de los fieles que no pueden ser empleadas para el sacrificio eucarístico y se depositan en torno al altar para sustento de los sacerdotes y de los pobres. A toda la creación ha de alcanzar la bendición que viene de la eucaristía. Así también, al último evangelio, la celebración eucarística se dilata cósmicamente: toda la creación queda penetrada de la plenitud de bendición del altar. Es como si al último evangelio se abrieran los portales de la iglesia. La palabra de Dios sale afuera y pasa por los campos y campiñas bendiciendo, bendiciendo.

En terribles guerras y hambres hemos conocido todos la amargura de clamar por el pan de cada día. [/556] Cuando campos y ciudades eran devastados por las bombas de la locura humana, nos hemos dado una vez más cuenta de que dependemos de la bondad creadora de Dios. Sobre este trasfondo debiera ganar otra vez fuerza e intimidad el último evangelio. Las noticias de lejanas tierras nos hablan incesantemente de hambres, de miseria, de inundaciones. Siempre hay alguna parte de la tierra en que la humanidad es víctima del hambre y de la miseria. Por eso la Iglesia quiere levantar en todas las misas el evangelio como

signo de bendición. ¿No tenemos entonces una grave responsabilidad al fin de cada misa?

Fondo

Nuevo motivo para la mejor recitación del evangelio de san Juan podemos hallarlo en su contenido. Para ello habrá que poner otra vez oído a las profundas disquisiciones de la exégesis. Consideremos sólo algún que otro pensamiento, que se desprende de la conexión con la santa misa.

El prólogo de san Juan habla del principio, del Verbo eterno, de la vida divina *ad intra*. Habla de la creación por el Verbo. El Verbo nos dio la vida y se hizo nuestra luz, que brilla entre las tinieblas del hombre. Pero las palabras del evangelista tienen más trasfondo y pueden aplicarse a la nueva creación por la redención, que se nos revela en la celebración de la eucaristía. Aquí, sobre nuestro altar, ha venido, como luz y vida nuestra, el Verbo eterno, que al principio estaba junto al Padre y era, Él mismo, Dios. Intencionadamente nos detenemos en las palabras *luz y vida*, pues ellas compendian las dos partes de la misa: en la liturgia de la palabra divina, el Verbo ha sido nuestra luz, y en la misa propiamente dicha se ha hecho por su sacrificio vida de nuestra alma.

El evangelista habla del testimonio de la luz que da Juan Bautista. ¡Un ejemplo para nosotros! En el altar somos por Dios enviados para dar testimonio de la luz, [/557] a fin de que todos lleguen a la fe. Hace un momento, se nos ha significado esa misión por las palabras: *Ite, missa est*. Sin embargo, esa misión para predicar la luz sólo la llevaremos felizmente a término si nos portamos con la humildad del Precursor. Siempre ha de guiarnos la palabra nacida de su profunda humildad: «Es menester que Él crezca y yo disminuya.» A Cristo hemos de predicar, a Cristo crucificado, a Cristo, luz única, y fuera de Él nada, nada, nada.

Ya antes nos han sobrecogido de tristeza las palabras del evangelista: «La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron.» Más sombría tristeza respiran estas otras: «El mundo por Él fue hecho; pero el mundo no le conoció. A los suyos vino, y los suyos no le recibieron.» Juan habla de la revelación de Dios, cuya luz tantos hombres no comprenden, porque cierran a ella sus ojos y corazón. Pero más concretamente lo dice de la suprema revelación de Dios, que es la encarnación del Verbo, Hijo de Dios. La santa noche de navidad sucedió, efectivamente, que los suyos no le recibieron aporque no había lugar para ellos en el perdón. Pero podemos y debemos leer también estas palabras en conexión con la eucaristía: aquí viene la luz eterna, que da al mundo nuevo resplandor; aquí, en la misa, la luz brilla en las tinieblas de la noche, esplende en lo íntimo del corazón, nace como el lucero de la mañana... y, sin embargo, «las

tinieblas no la han comprendido»; las tinieblas de nuestra tibieza, la desconsoladora oscuridad de nuestra rutina, la noche de nuestra culpa, el negro abismo de nuestra falta de amor. A los suyos vino, y los suyos no lo recibieron ¡Qué palabras! Ellas bastan para la preparación y acción de gracias de la misa durante toda una vida.

La tristeza cede al júbilo y alegría: «Pero a todos cuantos lo recibieron les dio poder de llegar a ser hijos de Dios.» Sí, nosotros lo hemos recibido, acordándonos ciertamente de «nuestros innumerables pecados, faltas y negligencias», pero llenos también de alegría, llenos de [/558] anhelo. Ahora nos da el poder de madurar en la filiación divina hasta la medida de la plena edad de Cristo. Por desgracia, rara vez desenvolvemos ese poder, y nos paramos y enmohecemos, pero no maduramos.

Pero nuevamente estalla el júbilo: «El Verbo se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros, y hemos visto su gloria...» El altar es nuestro Nazaret y nuestro Belén. Aquí viene a nosotros el Unigénito del Padre hecho hombre. Aquí oculta hasta el velo de su humanidad bajo el velo del pan, y, sin embargo, sigue siendo el Verbo a quien los ángeles cantan el *sanctus*. Nuestros ojos penetran la humilde especie eucarística del pan y barruntan la gloria del Verbo. Los ojos de nuestra fe están llenos de su luz. La mirada de nuestra alma está saturada de su claridad. Sí, realmente, le hemos visto... corporalmente, en el pan.

Ahora puede y debe resonar la última palabra: *Deo gratias*. Gracias a Dios, que ha hecho en nosotros tan grandes cosas por medio de Cristo. Gracias a Dios: aquí, la inscripción de toda la celebración: *eucharistia*, acción de gracias, pasa a ser palabra final de toda la misa. «¡Demos gracias al Señor Dios nuestro!» Con este grito hemos entrado en el santuario de la misa, en el canon. Ya se ha cumplido. El Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, ha ofrecido a Dios el sacrificio de acción de gracias, la eucaristía: hemos dado gracias a Dios.

[/559] XXXIX. La misa y la vida

La misa y el martirio

Hace algunos años, en San Cuniberto de Colonia se abrió la urna que contenía los huesos de los santos Ewaldos. Estos dos mártires fueron presbíteros venidos de Inglaterra. Los dos llevaban el nombre de Ewaldo; sin embargo, por el color de su cabello, se los distinguía en Ewaldo «blanco» y Ewaldo «negro». Vinieron a Sajonia para misionar a sus parientes de raza. Allí sufrieron el martirio en tiempos de Pipino. Los huesos fueron hallados envueltos en un paño de lino, probablemente de la primera época carolingia, que estaba adornado de preciosos bordados. Este precioso lienzo había servido para paño del altar.

¡Los cuerpos de los mártires envueltos en el lienzo del altar! El mismo paño que sostuvo el cuerpo del Señor envuelve los cuerpos de los mártires. El paño sobre el que se representó el sacrificio de la pasión de Cristo cubre los huesos en que se cumplió lo que faltaba a los padecimientos de Cristo (*Col* 1, 24). Antaño, el lienzo cubría el altar, imagen que es de Cristo, verdadero altar de la santa Iglesia. Ahora este lienzo encierra los cuerpos de los mártires, que fueron igualmente altar cuando sobre ellos se ofreció el sacrificio de su propia vida por Cristo. El paño del altar, adornado de preciosos bordados, sirvió en otro tiempo de vestidura sacerdotal a Cristo Señor, a quien representaba el altar. Ahora recubre los miembros de los mártires para poner de manifiesto que, por su muerte, participaron de manera [/560] singular en la dignidad sumosacerdotal de Cristo.

Lo mismo se hizo con las reliquias del obispo mártir san Ignacio de Antioquía, despedazado por las fieras en el Coliseo romano. Según el llamado *Martyrium Colbertinum* (vi, 5: cf. *Padres Apost*. BAC, 1950, p. 576), sus huesos fueron envueltos en un lienzo. La palabra griega *linos* aquí empleada, corresponde al hebreo *bab*, y sólo se usa en la sagrada Escritura cuando se habla de vestidura sacerdotal. De nuevo se nos indica aquí, delicadamente, la conexión entre el martirio y el sacerdocio: el cuerpo del mártir es envuelto en una vestidura sacerdotal.

Cuando san Policarpo, obispo de Esmirna, fue condenado a la hoguera, se

quitó el santo sus ropas de encima, se desciñó el cinturón y se quedó con la sola túnica, que ondulaba libremente. Luego se descalzó penosamente los zapatos, «cosa que no hubiera tenido que hacer antes, cuando todos los fieles tuvieran empeño en prestarle ese servicio» (*Martyr, Polyc*. xm, 2; cf. *Padres Apost*. p. 681). Estas intencionadas acciones del testigo de Cristo parecen decir: «¡He llegado al término de la peregrinación!» Por eso depone el manto y se desciñe el cinturón, como se hacía al volver a casa. Se desata los zapatos, como se hacía al pisar lugar sagrado. Así se le mandó a Moisés delante de la zarza ardiendo. Así tenía que hacerlo aun el sacerdote gentil al ofrecer el sacrificio. Policarpo, pues, mira la hoguera como un santuario, como lugar de la divina presencia, como altar del sacrificio. Luego está entre las llamas «como un holocausto acepto a Dios» y reza su oración de moribundo, que no es otra cosa que una «eucaristía», un prefacio: da gracias de que «en esta hora puede tomar parte en el cáliz de Cristo», en la resurrección de vida eterna, y pide ser recibido «como sacrificio pingüe y aceptable en la presencia de Dios» (XIV, 1-3). Celebra, pues, su martirio como una misa.

Estos hechos de la historia de los mártires hablan, más elocuentemente que todas las lucubraciones teóricas, [/561] de la relación entre la misa y el martirio. El fruto más sazonado de la misa es el martirio. Del sacrificio de Cristo brota el sacrificio de la propia vida. La *secreta* de la misa estacional en san Cosme y san Damián, el jueves del tercer domingo de cuaresma, una antigua misa de consagración de aquella basílica, formula esta verdad en forma insuperable y casi intraducible: «En la preciosa muerte de tus justos, ofrecérnoste, Señor, aquel sacrificio del que todo martirio tomó principio.»

La muerte por Cristo es la última y, a par, la más importante misa que celebra el testigo de Cristo. Aquí no entra sólo simbólicamente por medio de la ofrenda en el sacrificio de Jesús, sino que es realmente sacrificado con Él. La misa es sacrificar y ser sacrificado juntó con Cristo. De ahí que sea el martirio la última consecuencia de la misa. Pero, así como la misa es la comida y el misterio pascual de la Iglesia y ella nos permite recibir al Señor resucitado y glorioso, así el cristiano crucificado e inmolado con Cristo entra en la gloria pascual. Por eso los relatos sobre las *passiones* de los mártires sólo pueden terminar alabando a Dios con una solemne doxología, y están construidos como prefacios, como oraciones de acción de gracias para la comida de la *Passah*.

La santa misa termina con el *Ite, missa est*. Así se nos envía a la vida, que ha de ser la comprobación y realización del espíritu de sacrificio que manifestamos al hacer la ofrenda de nuestros dones. La comprobación última puede ser un día el sacrificio entero de la vida,

Naturalmente, no debemos exagerar esta verdad con gestos de heroica

teatralidad. Hemos de tener presente aquella palabra de que «somos peregrinos entre dos mundos». Lo que importa es vivir por el Señor. Morir luego por Él es sólo una parte y hasta un momento de esa vida. La muerte del mártir es justamente la coronación de una vida, que ha brillado como testimonio de Cristo. El que entienda bien, en su comportamiento diario, el *Manete in dilectione mea* = «permaneced en [/562] mi amor», puede así llegar un día al total sacrificio del amor en el martirio, en el testimonio de la sangre. Del martirio de la «gris cotidianidad» brota, como la más sublime flor, el martirio del sacrificio de la vida.

Pero la fuerza para el sacrificio total sólo puede brotar del sacrificio de Cristo. Sólo quien se ha unido con Cristo en el sacrificio y en la comida eucarística puede llegar a representar a Cristo crucificado en la cabal imitación del martirio. Como el martirio es gracia y hasta carisma, necesita de aquella unión con Cristo que está ligada a la misa, necesita de la inundación de aquel Espíritu que brota del costado abierto de Cristo crucificado.

Estas consideraciones quedan una vez más sintetizadas en un cuadro tal como nos lo ofrece la escueta noticia de san Cipriano (*Epist.* 80) sobre san Sixto, papa, y sus diáconos, el 6 de agosto de 258. En las catacumbas, durante la celebración eucarística, fue sorprendido el papa, y allí mismo ejecutado. ¡La sangre de los mártires corriendo a par de la sangre de Cristo! *Hostia ad hostiam!*

La misa y la virginidad

Cuenta san Ambrosio, en su delicioso tratado sobre la virginidad, un hecho de heroico amor a la vida virginal. Una joven dama de la nobleza es forzada por su familia al matrimonio, y huye al altar, refugio de todos los perseguidos. «¿Dónde mejor pudiera refugiarse una virgen, que allí donde se ha ofrecido el sacrificio de la virginidad?» (I, 12, 65). Junto al altar, la suplicante toma la mano al sacerdote e impetuosamente le pide pronuncie sobre ella la oración de consagración de las vírgenes y le imponga como velo el lienzo del altar. Luego grita: «El velo de esposa no me cubrirá mejor que el altar, que santifica los velos. Mejor cae como velo de esposa el lienzo en que diariamente se consagra Cristo, cabeza de todos» (I, 12, 65).

[/563] Aquí se ve clara la relación entre la misa y la vida virginal. La eucaristía es llamada «sacrificio de la virginidad» porque es la fuente de donde brota el llamamiento y se nutre la fidelidad a la vida virginal. La virginidad es, en efecto, expresión del amor que se consagra *soli Deo*, y este amor se nutre de eucaristía. Como virtud infusa, procede del bautismo, que, a su vez, está ordenado

a la eucaristía. Además, la virginidad es la respuesta más clara a la total entrega del Dios-hombre en la eucaristía. Es un intento de amar como Él nos ha amado: *in finem*.

Por eso la virgen ensalzada por san Ambrosio toma el paño del altar para que le sirva de velo en el acto de la consagración virginal. El paño sobre el cual Cristo se ha consagrado, es el más bello velo nupcial para el que quiere consagrarse a Dios.

En el mismo escrito sobre las vírgenes vuelve otra vez san Ambrosio a hablar sobre el altar, cuando describe la marcha triunfal de la virgen en el ciclo, con María a la cabeza. Como la otra María, hermana de Moisés, «ella invita a las vírgenes a que alaben al Señor por haber pasado por el mar del mundo sin que les tocaran las olas de su corrupción (*Ex* 14, 16). Entonces cada una exultará de júbilo y dirá: "Entraré al altar de Dios, del Dios que regocija mi juventud" (*S* 42, 4); "Ofrezco a Dios sacrificio de alabanza y cumplo mis votos al Altísimo" (*S* 49, 14). Yo no puedo dudar de que están abiertos los altares de Dios a vosotras, a quienes confiadamente llamo altares de Dios, en quienes diariamente se inmola Cristo por la redención del cuerpo. Porque si el cuerpo de la virgen es templo de Dios, ¿qué será el alma que, removiendo como si dijéramos las cenizas de los miembros, encendida por la mano del eterno Sacerdote, exhala vapor de fuego divino? ¡Bienaventuradas las vírgenes que respiráis gracia tan inmortal, como los huertos flores, los templos religión y los altares incienso sacerdotal!» (II, 2, 17 s).

Aquí se abre una vista sobre la gloria celeste que [/564] está destinada al alma virgen. Ella podrá entrar al altar de oro ante el acatamiento de la majestad de Dios (*Ap* 8, 3; cf. Canon). Ésta es su recompensa por haber sido también ella un altar sobre la tierra. Ahora bien, el alma virgen recibe nombre de altar porque ella ofrece diariamente el sacrificio de su entrega al amor de Dios. Esta entrega, por otra parte, no es sino la continuación del sacrificio de Cristo, que se entregó y consagró al Padre en la cruz. La virginidad es semejante a la misa porque como ella continúa el sacrificio de Cristo. La vida virginal es otra misa. Pero sólo cuando está inflamada de ardiente amor a Dios, de encendido fuego de caridad para con el prójimo.

En las ideas de san Ambrosio se descubre aún otro puente entre la misa y la virginidad. Cristo mismo es virgen (I, 5, 22). La unión hipostática entre la divinidad y la humanidad se asemeja a unas nupcias sin mácula (I, 4, 13). En la misa nos encontramos con el ejemplar primero de la vida virginal.

También la Iglesia es virgen (I, 5, 22). De modo parecido a la beatísima Virgen María, la Iglesia es a par virgen y madre. Está animada de purísimo y espiritual amor a Cristo solo, y a la vez da la vida sobrenatural a tantos hijos de Dios. Por el pan eucarístico, nutre la vida divina de sus hijos. En la misa, pues,

hallamos la comida que la Iglesia, «virgen y madre de Dios», prepara a su familia. El aliento de su virginal entrega al Señor llena la misa, que comprende también el sacrificio de la Iglesia. Ahora bien, la más íntima unión con este sacrificio, en que se inmola la Iglesia virgen, y con esta comida que prepara la madre Iglesia sólo la encontramos si penetramos en su verdadera naturaleza, si llevamos sobre nuestra alma los puros rasgos de su faz.

Estas consideraciones son una pura loa del estado virginal en la vida sacerdotal y religiosa. Pero suscitan la grave cuestión de si el estado virginal, que tan esencialmente unido está con la eucaristía, ha tomado suficientemente [/565] en serio esta relación. ¿No precede generalmente al fracaso de la vocación virginal una rotura con el amor a la eucaristía? ¿No podría ser la crisis de crecimiento del sacerdocio y la vida religiosa una consecuencia del deficiente fervor en la devoción eucarística y litúrgica? ¿No ha de partir toda vivificación del sacerdocio y de la vida religiosa de la renovación del amor a la misa?

Sin embargo, no se trata sólo del estado de virginidad estrictamente tal. «La virgen piensa en lo que atañe al Señor», dice san Pablo (*1Co* 7, 32). Luego todo el que piensa en lo que atañe al Señor, todo el que dirige a Cristo con ardiente amor su pensar y obrar es en cierto sentido virgen. También para esta «virginidad» es la misa el centro de la vida y el foco del amor.

El misterio pascual en la misa

Al dar ahora una ojeada general a la misa desde el punto de vista del misterio pascual, no tratamos de sentar nuevos hechos y afirmaciones, sino de recoger y resumir ideas que nos han salido anteriormente al paso.

Aquí entendemos por misterio pascual no el hecho en sí de la resurrección, sino el maravilloso entrecruzamiento de la cruz y la resurrección, de la pasión y la gloria. En otras palabras, pensamos en lo que es meollo del misterio pascual, en el tránsito, en el paso de la cruz a la gloria. Este misterio puede representarse lo mismo por la imagen de la santa cruz, nimbada por el resplandor de la gloria, que por la imagen del Señor resucitado, que lleva las señales de los clavos y de la lanza sobre su cuerpo glorificado.

La santa misa puede primeramente ser considerada como misterio de pascua en su aspecto dogmático. Ella ocupa, efectivamente, el lugar de la comida pascual del pueblo del antiguo Testamento, y aun ella es la verdadera [/566] comida del *Passah*, cuya sombra y figura era la del antiguo Testamento. Por la eucaristía, comida sacrificial del cuerpo y la sangre de Cristo, somos fortalecidos para la peregrinación desde la cautividad de Egipto, esto es, del pecado, hasta la tierra

prometida de nuestra patria en el cielo. Con la sangre del Cordero, del verdadero cordero pascual, Cristo, que secretamente fluye en la eucaristía, se rocían las puertas de las casas a fin de que pase de largo el ángel exterminador que hace su aparición en los terrores de la historia. Por esta sangre nos convertimos en aquellos *signati*, los «señalados», que vio el vidente del Apocalipsis.

La santa misa es un misterio pascual porque supone la resurrección. La representación del sacrificio cruento de la cruz en la eucaristía necesita de la glorificación del cuerpo y de la sangre de Cristo, por la cual su naturaleza humana es levantada sobre su forma de ser terrena. Al instituir la eucaristía el jueves santo, el Señor podía ya suponer esta glorificación, pues en la vigilia del día de la cruz alboreaba ya la hora de su gloria. La representación del sacrificio de la cruz se hace por la presencia del cuerpo glorificado, en cuyas cicatrices sigue visible la pasión y en cuyo corazón late aún el amor al sacrificio.

Las relaciones dogmáticas entre la misa y el misterio de pascua se ven también si se recuerda que la resurrección necesita del complemento de la parusía. No basta, en efecto, que sólo la cabeza entre en la gloria. El cuerpo total de Cristo, es decir, la Iglesia, su cuerpo místico, tiene que ser incluido en la glorificación. Ello se cumplirá al fin de los días; pero se inicia ya y se desenvuelve calladamente en el curso de toda la historia de la Iglesia. Ahora bien, el lugar en que se anticipa una y otra vez la venida de Cristo es el altar. Aquí, día a día, a lo largo de los siglos de la historia de la Iglesia, se da como un preludio de su parusía. Más aún, la eucaristía es una parte de la parusía. La misa es justamente un misterio pascual porque por ella surge la [/567] plena pascua, la pascua del cuerpo místico de Cristo. Al hablar Pablo del anuncio de la muerte del Señor *donec veniat* = «hasta que venga», en sus palabras podemos ver la relación de la misa con la parusía en el sentido justamente de que a la misa sucederá la parusía y, por tanto, la misa es camino para la parusía. Es más, ella misma es parusía. Sólo que en la eucaristía la venida del Señor se hace bajo los velos de las especies sacramentales, mientras que el día postrero será manifiesta a todo el mundo. En la eucaristía viene a nosotros lleno de misericordia. La parusía será la revelación de su justicia.

Esta realidad dogmática ha dado forma y figura a la misa. Todo el juego de la celebración sacra es un juego pascual.

Los múltiples ritos de entrada a la misa se nos han revelado como juego de alegría. El centro de estos ritos de entrada lo ocupa el gloria, el antiguo himno pascual de la Iglesia, en que las ovaciones de las antiguas marchas triunfales se han convertido en piadosas aclamaciones a Cristo triunfador. Al gloria preceden los *Kyries*. También en ellos resuena el grito que se dirigía a los emperadores de la antigüedad y se hacía llegar al sol naciente. Estos gritos de los *Kyries* aclaman

ahora al verdadero sol y al supremo Señor, al hacer su entrada en su ciudad, en su comunidad. A los *Kyries* precede el salmo del introito, dirigido también a Cristo, al Señor que hace su entrada para la celebración eucarística. Como todo otro salmo, el del introito es también un cántico nupcial de la Iglesia a su esposo divino. Muy próximas al introito están las preces al pie del altar. En ellas reconocimos ya el salmo 42 como un himno pascual. En tiempo de san Ambrosio se entonaba como cántico de los bautizados en su camino hacia la misa: El *Iudica* es, consiguientemente, un recuerdo del misterio pascual que todo cristiano lleva en sí por el bautismo. El *confiteor*, por otra parte, supone que han brillado para nosotros la gloria y santidad del Señor glorificado, [/568] y esa gloria y santidad nos han hecho sentir más vivamente nuestra propia condición de pecadores. Pero, a la vez, nuestra mirada en el *confiteor* se dirige al juez. Para escapar aquel día a su juicio, confesamos ahora, en el umbral mismo de la celebración eucarística/ contritos, nuestra culpa. El sacramental de las preces de absolución recuerda seguidamente el sacramento pascual de la penitencia que el Señor instituyó después de su resurrección. Como término de estos ritos de entrada, hallamos la oración. Aquí se cumple lo que la carta a los hebreos dice del Señor glorificado: que está como simio Sacerdote y abogado nuestro ante el acatamiento del Padre, le muestra sus sagradas llagas y vive siempre para interceder por nosotros.

Con júbilo pascual entramos, pues, a la santa misa, justamente porque en ella celebramos nuestro misterio de pascua.

Aun el ofertorio de la misa, con sus textos y ritos sobrios y de difícil acceso, está penetrado de pensamientos pascuales. En su centro hallamos una cita de la oración de Azarías en el horno de Babilonia: *In spiritu humilitatis*. Es una oración que está en relación inmediata con el *Benedicite*, el cántico de los tres jóvenes que todos los domingos entonamos como himno pascual en laudes, la hora pascual por excelencia. Añádase a ello que todo el relato bíblico de los tres jóvenes es mirado por la liturgia de la Iglesia como figura del misterio de pascua. En otro lugar hemos discutido que el tantas veces repetido *Suscipe* de los textos del ofertorio supone la visión de san Esteban, que contempla al Señor glorificado mientras él pronuncia su postrera oración: «Señor Jesús, recibe mi espíritu». Supone la «contemplación para alcanzar amor», tal como se contiene en el libro de los *Ejercicios* de san Ignacio, como preludio al *Suscipe* corona de los mismos ejercicios.

La comunión, o conjunto de ceremonias que acompañan la comida pascual eucarística, está aún más fuertemente iluminada por el pensamiento pascual, que toma [/569] aquí la forma de pensamiento de la paz. A la vista del Cordero pascual que se ha inmolado por la paz del mundo, entonamos nosotros un himno pascual

de paz. La primera estrofa nos la ofrece el padrenuestro, que nos asegura el perdón; luego se continúa con la petición de la paz de los pueblos en el embolismo o *Libera nos*, con el voto de paz, con la invocación al Cordero de Dios, para terminar con la petición de la paz de la Iglesia y el saludo de paz que va de hermano a hermano. Este canto de paz glosa el saludo que el Señor resucitado dirigió varías veces a sus discípulos: *Pax vobis* = «la paz a vosotros». Este saludo pascual halla luego la misma continuación: como en las apariciones de pascua, el Señor nos muestra aún sus sagradas llagas abiertas y nos invita a esconder nuestra vida dentro de ellas. Y lo hacemos en la recepción de la eucaristía.

Esta imagen de Cristo resucitado, que lleva en su cuerpo las señales de los clavos y de la lanza, domina también el canon, centro de la misa. La anámnesis nos lo confirma. Al hablarnos de la beatísima pasión (*tam beatœ passionis*), de la resurrección y gloriosa ascensión, delata la imagen que tiene ante los ojos la Iglesia orante: la imagen justamente de Cristo glorificado, que muestra y abre a los suyos sus llagas esplendentes.

No obstante todos los recuerdos de la pasión, ésta es también la imagen de las estrofas de la consagración. El Cristo del cenáculo es aquí visto entre los esplendores de su glorificación. Damos, en efecto, gracias por Cristo, que tomó el pan la tarde de la institución; contemplamos sus santas, venerables y crucificadas manos, y alabamos al sacramento como *mysterium fidei*, como síntesis de toda nuestra fe.

Así pues, el misterio del *Passah* no sólo constituye el fondo de la santa misa, sino que él le ha dado su configuración externa y resplandece en sus textos y ritos. Por eso también la celebración durante el año del misterio pascual en la Iglesia consiste en la celebración de la misma, y la fiesta semanal de la resurrección del [/570] Señor, que es el domingo cristiano, se realiza principalmente por la misa dominical. Toda fiesta de la Iglesia es un desenvolvimiento del misterio de pascua. Las fiestas de los santos nos recuerdan la incorporación de los cristianos a la gloria de la resurrección. Aun las fiestas dedicadas al misterio de la encarnación aluden al misterio pascual, que en ellas se anuncia con luz viva. La epifanía del Señor es, efectivamente, un comienzo de su parusía. Por eso, el centro de todas las fiestas del año del Señor es la santa misa, el misterio de nuestro *Passah*. Se comprende lo que san Jerónimo nos cuenta de los primeros cristianos, que no se atrevían a abandonar la iglesia la noche de pascua, pues estaban ciertos de que una noche de pascua, durante la celebración de la eucaristía, vendría el Señor para la pascua plena. También nosotros podemos imaginarnos (no pasa, desde luego, de imaginación) que durante una misa de pascua resonará el grito para la resurrección universal. Entonces se verá patente

que la celebración, del *Passah* de la misa es el puente entre la pascua del Señor y la pascua de la Iglesia, entre resurrección y parusía.

Ahora bien, si la misa es misterio pascual, su celebración exige de nosotros espíritu o disposición pascual, que consiste sobre todo en la alegría del corazón.

Nunca debiéramos decir: tengo que celebrar, tengo que ir a misa, como una obligación, como una carga; sino siempre: puedo celebrar, puedo asistir a misa, como una suerte, una dicha. En las órdenes sagradas, la primera destinación de los futuros sacerdotes al cáliz se realiza por el subdiaconado. Luego se entrega al subdiácono la vestidura propia de su oficio, con estas palabras: *Tunica iucunditatis et indumento iustitiæ* = «La túnica de la alegría y la vestidura de la justicia». Al portador del cáliz se le señala aquí la condición de su ministerio: ha de ponerse la vestidura de la alegría.

Esta alegría ha de ser también fruto de la misa: una alegría que ha de irradiar del ser entero de quien ha [/571] visto al Señor. Este espíritu pascual consiste aún más en aquella confianza a que nos convidan los discursos de despedida del Señor: «Tened confianza, yo he vencido al mundo». Esta confianza nos hace barruntar, esperar, creer y sentir, en toda necesidad de la Iglesia y en toda preocupación personal, el reverso radiante de la oscura cruz, la gloria de la resurrección. Nos hace llegar, por la cruz y el dolor, a la gloria de la resurrección.

La misa y la vida interior

En alguna diócesis alemana se cuenta con gusto lo que decía un excelente rector de seminario de pasados tiempos: «Señores, prepárense bien y piadosamente para la sagrada comunión, porque luego tienen que decir misa». El buen hombre parece, pues, que opinaba ser la misa enemiga del recogimiento.

Totalmente opuesta era la actitud del ingenuo liturgismo de la primera hora del movimiento litúrgico. Entonces se pensaba que, fuera de la misa, no era menester ya esfuerzo ascético alguno. Con la misa bastaba. Dominaba, pues, la idea de que la vida interior, el esfuerzo ascético eran contrarios a la liturgia.

La santa Iglesia profesa muy distinta opinión. Por boca del maestro supremo, en la tantas veces citada encíclica *Mediator Dei*, nos dice que la misa es *fons et centrum totius pietatis* = «la fuente y el centro de la piedad cristiana» (n° 49, ed. Galindo; cf. nº 19) y que no puede haber oposición alguna entre el soplo del Espíritu de Dios en la liturgia y el esfuerzo personal en la vida (n° 44). Muchas veces se ha afirmado por boca autorizada que el contraste entre piedad objetiva y subjetiva está terminado» carece de sentido.

Sin embargo, parece como si, desaparecido ese contraste, no se hubiera logrado síntesis alguna ni plena armonía entre la celebración eucarística y la vida interior personal. El sacerdote, acuciado por muchedumbre [/572] de acciones y empresas de pura preocupación por la celebración litúrgica de la comunidad, se presenta luego totalmente vacío y seco ante el altar. Las flores del santuario parecen convertirse, al contacto de sus manos, en empolvadas flores de papel. ¿Es en este caso la misa *fons totius pietatis*? A los fieles les acontece lo mismo. Nos movemos entre los esplendores de la luz de Cristo y luego nos presentamos a los nuestros como hombres malhumorados y sombríos, de cuyo carácter no sale un rayo de luz. Sacerdotes y fieles podemos y debemos rezar igualmente ese *confiteor*, como lo hacemos al comienzo de la santa misa. La intimidad, pues, a que aspiramos está con harta frecuencia totalmente aislada. Ni procede de la misa ni lleva a la misa.

Nos incumbe, pues, la tarea de trasladar al terreno de la vida personalísima la síntesis objetivamente existente entre misa y vida íntima, entre liturgia y piedad. No se trata ya de la santa misa como bien de la fe, sino de la misa como celebración, como acto que nosotros efectuamos. ¿Cómo puede hacerse eso?

Para el logro de esta síntesis, la santa Iglesia nos ofrece una triple palabra, que ella dice en uno de los momentos más sublimes de su existencia y de la nuestra, a los candidatos al sacerdocio: *Agnoscite quod agitis* = «daos cuenta de lo que hacéis». La acción de la misa es de tal grandeza y de tal riqueza, que hemos de meditarla, conocerla, comprenderla y gustarla más y más para darnos más y más cuenta de lo que hacemos. La misa supone, pues, la vida íntima como previa meditación. La Iglesia prosigue: *Imitamini quod tractatis* = «¡mirad lo que traéis entre manos». La acción santa de nuestras manos es, pues, de tal gravedad e importancia, que ha de arrastrarnos tras sí, ha de imprimirnos su forma, ha de compelernos a su imitación. La vida íntima es, consiguientemente, una consecuencia de la misa, y nos lleva al feliz resultado de que, a par que celebramos la muerte del Señor, nos conformamos con ella *...quatenus mortis dominicæ mysterium celebrantes,* [/573] *mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis* = «y pues celebráis el misterio de la muerte del Señor, procuréis mortificar vuestros miembros de todos los vicios y concupiscencias». De este modo se cumple el deseo paulino que tantas veces repite Pío XII en su encíclica sobre la sagrada liturgia: «Estoy clavado juntamente con Cristo en la cruz» (*Ga* 2, 19; *Mediator Dei* 21, 22 y 25 de la ed. Galindo). Antes de la unción de las manos del nuevo presbítero, la Iglesia manda rezar al obispo: *...purum et immaculatum ministerii sui donum custodiant, et in obsequium plebis tuæ panem et vinum in corpus et sanguinem filii tui*

immaculata benedictione transforment. Aquí aparece la vida íntima en el sentido de una ejecución reflexiva y espiritualizada y, a la vez, disciplinada y verdadera, como acompañamiento constante de la celebración de la santa misa.

Sentamos, pues, una triple compenetración entre la celebración de la misa y la vida interior. Presupuesto de la celebración de la misa es el espíritu de oración, la meditación concretamente, aun en el sentido técnico de la palabra. La celebración litúrgica necesita de la previa meditación, pues en otro caso queda pronto vacía y sin fondo. La meditación necesita de la liturgia como de su fin, pues de otro modo pierde pronto su objeto y se convierte en egocéntrica. La vida interior como ascesis, como educación de sí mismo, como imitación de Cristo, es consecuencia y fruto de la misa. Sólo así podemos rechazar el constante reproche de los de fuera de que la misa es puro culto farisaico. Vida interior como constante disciplina y dominio de sí mismo, como limpia obediencia a todo lo que hace la iglesia, como armonía verdadera y sin mácula de la acción externa y de la disposición interior es el forzoso acompañamiento de toda la celebración eucarística. De otro modo, la celebración se nos escurre pronto en pura exterioridad, en tarea de la que hay que desentenderse cuanto antes.

[/574] *La misa y la alegría*

Un fallo en el desenvolvimiento del hombre moderno parece ser el malhumor a pesar de los placeres continuos, y entre ellos justamente, entre un aire saturado de música de radio. Indudablemente, sacerdotes y fieles se hallan ante una grave situación del tiempo. Además, como hijos de nuestro tiempo, nos hallamos, aun sin darnos cuenta, afectados por la filosofía de nuestro tiempo, de cuya «desesperación existencialista» se habla demasiado. Los pastores de almas se encuentran a menudo con el hecho de que la ausencia de alegría, por ejemplo, del propio párroco o de la piadosa casa paterna puede convertirse en crisis de vocación para el aspirante al sacerdocio o en crisis de la fe para el joven en general. No raras veces acontece también que la participación de una comunidad en la liturgia, por ejemplo, por medio de la misa de comunidad, se estropea por el malhumor del que manda. Donde la misa y el breviario son puro deber y obligación y hasta carga molesta, donde so pretexto de tradición no se pone empeño alguno en dar a la misa forma cada vez más bella, más fructuosa y más cercana al pueblo, ha de formarse, a despecho de todas las melodías mozartianas, una impenetrable atmósfera de falta de alegría entre el altar y los fieles.

En contraste con ello, hallamos una importante frase de los *Hechos de los apóstoles* que nos lleva a los comienzos de la historia de la Iglesia y de la

liturgia: *...frangentes circa domos panem, sumpserunt cibos in exultatione et simplicitate cordis* (*Hch* 2, 46). Con júbilo de corazón, toma la primitiva Iglesia la comida eucarística.

La *exultatio cordis* continúa tiendo parte y herencia de la celebración de la misa. Ella es francamente como 1a palabra clave que nos abre el complejo entero de las palabras y ritos sagrados. El común denominador que lo abarca todo. Tratemos de aportar la prueba por medio de una rápida ojeada general.

[/575] Consideremos los actos de apertura de la santa misa que constituyen la verdadera antemisa: introito, *Kyries*, gloria y oración. Estos diversos cánticos pueden unirse en esta sola idea: entramos en tu presencia *cum exultatione* (cf. *S* 94, 1 s; *Jc* 24). Son cánticos de júbilo por la entrada del Señor, con letra de la literatura hebrea o reminiscencias de los triunfos imperiales, entre las ondas a menudo de alegría de la música gregoriana o del mejor arte de los tiempos pasados y de la actualidad.

Hasta cuando el introito parece dominado por la melancolía, por ejemplo, durante el tiempo de septuagésima: *Circumdederunt me gemitus mortis... Exsurge, Domine*, las sombrías melodías se configuran en himno de alabanza, pues todos los salmos desembocan en el *Gloria Patri*. El mismo *confiteor*, la contrita confesión de nuestra culpa, se ajusta a este marco, pues por su origen es oración que acompaña el acto de callada adoración a la entrada y, en definitiva, una loa a la santidad de Dios. Ahora bien, la alabanza a Dios de los ritos de entrada no se puede efectuar sin alegría. Con razón les precede, como una inscripción, el verso del salmo: «Al Dios que alegra mi juventud».

La alegría es también contenido principal de la liturgia de la palabra divina. El solo nombre de «evangelio», la buena nueva, la noticia alegre, dice ya bastante.

Después de la liturgia de la palabra, la oblación de los dones se orienta toda en el sentido de la palabra de la carta a los corintios: «Dios ama al dador alegre» (*2Co* 9, 7). De ahí que sólo raras veces se cantaba para esta parte de la misa un cántico con pensamientos de oblación, consagración ni sacrificio. El ofertorio entona más bien, una y otra vez, un himno de alegría. El ejemplo de Salomón parece haber dado la pauta, como lo asegura el ofertorio de la dedicación de la Iglesia: *Lætui obtuli universa* (*1Cro* 29, 17). Ya en los mismos dones se ve el carácter festivo de este momento. [/576] La comida eucarística se prepara con pan y vino. El pan nos habla de la comida diaria. El vino nos recuerda que se trata de comida festiva, pues es bebida de fiesta: *vinum exultationis* (cf. *Qo* 31, 35s).

Semejante es la estructura de la parte que comprendemos con el nombre de «comunión» en la celebración de la misa. Un cántico de alegría acompaña la

comida sagrada en la comunión. Raras veces trata la *communio* temas eucarísticos. Por lo general, canta simplemente un cántico de alegría y reproduce así la situación de la primitiva Iglesia: «Tomaban la comida *in exultatione*». El mismo espíritu respiran las oraciones que recita en voz baja el sacerdote. Tomemos sólo el texto de la comunión del cáliz: *Laudans invocabo Dominum*. ¿Cómo pudiera ser de otro modo? El banquete eucarístico, por voluntad del Señor que lo instituyó, es un banquete de bodas, imagen del eterno convite de alegría en la patria. Ahora bien, para que la alegría sea perfecta y una como un lazo a unos con otros, hay que procurar antes la paz. Esta situación nupcial no varía en absoluto porque invoquemos primero y luego mostremos al Cordero de Dios que se inmoló por los pecados del mundo. Porque al Cordero de Dios lo contemplamos circundado del áureo resplandor y del puro júbilo del *Apocalipsis*. ¿Habrá que decir nada sobre el canon? Por otro nombre, se llama eucaristía, oración eucarística, acción de gracias. Según el prefacio de pentecostés, cantamos el «himno de la gloria de Dios» *profusis gaudiis* = «con gozo desbordante»; lo cantamos, según palabra a menudo repetida en el prefacio, *socia exultatione*, uniéndonos en el júbilo con los coros de los ángeles. Puesto que el canon, la oración eucarística, es la verdadera oración de la mesa de la comida de Dios, por el canon sobre todo se reproduce la situación apostólica: «Tomaban la comida con júbilo del corazón».

Ahora bien, este himno de alegría, cantado en banquete de bodas, recibe su nota peculiar por el hecho de que lo entonamos «por Cristo nuestro Señor», porque [/577] por Él, con Él y en Él ofrecemos a Dios Padre, en la unidad del Espíritu Santo, que es la Iglesia, todo honor y gloria.

Podemos, pues, sintetizar toda la celebración de la santa misa bajo el lema de la alegría. Una vez más hay que decir que en la misa se nos da ónticamente una participación en el gozo de la eternidad y se nos suministra la medicina sacramental contra la carencia de alegría de este tiempo. Mas, aun psicológicamente, la configuración externa de la misa está al servicio de la alegría. Este hecho plantea a la vida íntima la tarea y problema de hacerse suya esta fundamental actitud y espíritu gozoso de la celebración eucarística. Ello es necesidad ineludible si nuestra celebración ha de ser auténtica, y esta autenticidad es notoriamente una de las grandes preocupaciones de la generación joven.

En la preparación para la misa por la meditación, hemos de procurar penetrarnos de esta virtud de la alegría. Por la meditación nos la metemos dentro de nosotros mismos, como por la vista nos penetra un bello paisaje. «Mira la alegría que te viene de tu Dios». Esta antífona de adviento ha de ser la norma de nuestra preparación. Después de la misa, el rostro de quien ha tenido trato con Dios ha de brillar como el rostro de Moisés (*2Co* 3, 7).

Indudablemente, sostener este fundamental espíritu de alegría contra todo el apremio de las preocupaciones, de la miseria y del trabajo, es cosa que sólo se logra a costa de constante ejercicio y de constante abnegación de sí mismo. Mas el que ha dejado realmente penetrar dentro de sí, como fuerza formativa, este canto de alegría de la misa, hará que, aun sin querer» siga resonando en sus palabras y obras, e invitará a los que están lejos a que vengan y vean cuán suave es el Señor.

Por el ejemplo de la alegría se ve clara la conexión entre la misa y la vida íntima, entre la liturgia y la meditación, entre la ascesis y la educación de sí mismo. Aquí vemos cumplida una profecía que la Iglesia ha [/578] considerado siempre como promesa eucarística: «Sacaréis con gozo agua de las fuentes del Redentor» (*Is* 12, 13). Pero estas fuentes de la alegría sólo se abren a quien ahonda hasta lo profundo de la vida interior. Y entonces puede ser exacto el dicho del buen rector de marras, con una leve variante: «Prepárense ustedes bien, porque tienen que celebrar».

La misa como juego

Los niños juegan al corro. Se ponen en dos filas frente a frente. Una fila canta un verso de una canción, se cogen de las manos y luego avanzan unos pasos hacia los de enfrente. Ahora alzan la voz los de la otra fila, que también marchan y saltan hacia la de enfrente, mientras cantan otro versillo. Seguidamente canta la fila primera y marcha de nuevo hacia la segunda, y lo mismo se repite por parte de ésta. Por fin, se juntan las dos filas, forman un gran anillo y danzan y saltan en alegre corro.

La misa es también un juego. Naturalmente, tomamos la palabra juego en su sentido más alto y espiritual. La misa es un juego porque es una celebración, porque, desprendiéndonos de las cosas terrenas y del propio yo, nos hace cantar. La misa es un juego porque anticipa la bajada del cielo a la tierra. Ahora bien, el cielo es el lugar del eterno gozo, de la fiesta eterna, del eterno juego. Allí nos haremos totalmente niños de Dios, nos veremos libres de la maldición del pecado, que consiste en la servidumbre del trabajo, y en esta libertad infantil cantaremos y jugaremos para el Señor. El juego, así entendido, es la más alta expresión del ser humano, pues se anticipa a la plena glorificación y liberación del hombre.

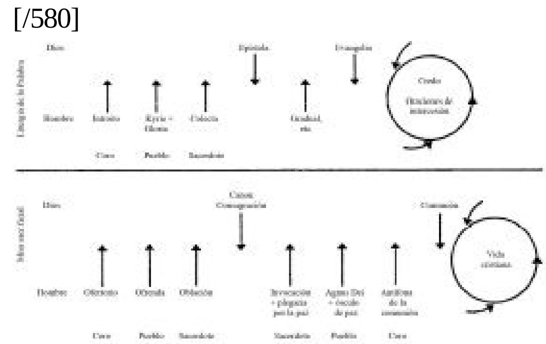
El juego de la misa se conforma a reglas semejantes y tan inconscientes como las del juego del corro de los niños. Una fila del corro está formada por la comunidad [/579] celebrante; la otra, por los ángeles y santos y Dios mismo. Los

moradores de la tierra avanzamos hacia Dios. Al avanzar, entonamos un alegre canto de alabanza. Avanzamos dos o tres pasos y cada paso es un cántico de alabanza: el canto festivo del introito, las jubilosas aclamaciones de los *Kyries* y el gloria, la solemne deprecación a Dios en la oración y, muy al principio, la adoración del Dios santo por la confesión de nuestra culpa. Nuestra fila se ha dividido en tres grupos: el coro canta el introito, el pueblo entero los *Kyries* y el gloria, el sacerdote la oración, y él también, al comienzo, el acto de adoración de la confesión general. A esta triple danza responde el cielo. Dios avanza hacia nosotros. Nos habla por medio de los apóstoles y profetas. Canta su palabra, que suena más dulce para nosotros que toda melodía terrena. De nuevo avanza la fila terrena hacia Dios. Llenos de júbilo y gratitud, respondemos a la venida de Dios en su palabra con el cántico del gradual y el aleluya. Sólo un grupo de celebrantes, el coro, marcha con este himno hacia Dios. Sin embargo, hay en los que callan un como deseo impetuoso, un grito contenido que, en posterior estadio de evolución litúrgica, podrá con certeza convertirse a su vez en sonoro canto y aclamación aleluyática.

De nuevo responde la fila de lo celeste. Dios mismo levanta su voz. Habla Cristo. Nos canta una buena noticia, el evangelio. Sigue la palabra viva, la homilía, el sermón, que con el evangelio forma una palabra divina.

Luego, en el credo y en las preces de intercesión, se realiza la unión. Cristo habita, efectivamente, por la fe en nuestros corazones (cf. *Ef* 3, 17). El credo expresa elocuentemente esta unidad con Cristo por medio de la fe. A veces falta el credo. Pero lo que nunca falta es la expresión de la danza celeste y terrena. Porque ahí están las preces de intercesión. Las confiadas peticiones que susurramos al Señor son prueba de que nos damos cuenta de estar muy cerca de Él.

[/580]



La danza no ha terminado. Comienza por segunda vez. Se inicia el ofertorio u oblación, la antemisa de la celebración eucarística propiamente dicha. Nuevamente avanza hacia Dios la fila terrena. El cántico que ahora entonamos ha sido traspuesto a otro tono. No obstante, sigue siendo el mismo himno de gloria, alabanza y adoración. Sigue siendo un canto de alegría. Pero esta alegría no es ya

una flor en capullo, sino fruto maduro. La alegría de nuestro corazón se ha hecho consagración de amor, oblación generosa. Nuevamente es el coro, como en el introito, quien entona este cántico, y cantando avanza hacia el Señor, ¡el ofertorio! El segundo paso y –aun exponiéndonos a mala inteligencia, pero conscientes del sentido de la palabra– podemos decir que la segunda danza, la ejecuta la comunidad entera. Ésta se levanta para la ofrenda. Cada uno camina hacia Dios con su ofrenda, con su corazón. El tercer paso lo da el sacerdote. En las preces de oblación preludia la solemne *secreta*, y con actos callados y solemnes palabras sale al encuentro del Señor.

[/581] Ahora le toca a la otra fila. Dios contesta. Dios sale a nuestro encuentro, pero no es ya la venida luminosa en su palabra, sino la venida vivificante en el misterio de la eucaristía. El que ha sido nuestra luz quiere ser ahora, en el pan, nuestra vida. Viene en la consagración. Los cantos del prefacio y del canon, como lo recalca el incesante *Per Christum Dominum nostrum*, son, en efecto, un himno a nuestro Señor, y por las milagrosas palabras de este himno viene Él, personalmente, a nosotros. En la comida se cumple luego la unión de la danza terrena y celeste, de Dios y el hombre. Cristo habita en nosotros por el sacramento. Él está en nosotros y nosotros estamos en Él por la comida del pan, que es su carne.

Lo mismo puede ser considerado de otro modo. Después del canon, se inicia una nueva marcha del hombre hacia Dios. Dios, por su parte, responde viniendo a nosotros en banquete sagrado. Ahora bien, el corro, la danza unida, atraviesa todo el ser y vida del hombre. Pero, a su vez, el canto de paz para el banquete de paz es entonado por los tres grupos: por el sacerdote, en la oración en voz baja y el saludo o voto de paz en voz alta; por la comunidad, en el *Agnus Dei* y en el acto de reconciliación; y por el coro, en el melodioso himno de la comunión. También en el final de la misa, considerado en sí mismo, puede nuevamente reconocerse la misma marcha en triple ritmo de la fila terrena. Mientras estamos aún a la mesa, resuena el coro con el canto de la *communio*, que corresponde al introito y al ofertorio. De nuevo asistimos a la marcha de la comunidad hacia el altar, esta vez no para dar, sino para recibir. Y nuevamente viene una marcha, irradiada de infinita alegría. También ahora levanta el sacerdote su voz para entonar un cántico: la poscomunión. Su canto está también acompañado de múltiples acciones destinadas en su mayoría a la bendición del pueblo.

Al final, Dios se pone otra vez en movimiento para una poderosa venida. Sale al encuentro a la fila terrena. [/582] Pero ahora marcha en nosotros, que lo hemos recibido y nos hemos hecho una cosa con Él. Por nosotros y con nosotros marcha Él al mundo, que lo está esperando. En nosotros sale al encuentro y se

aparece aun a los que están sentados en las tinieblas. El juego de la misa no termina con la misa, sino que se prosigue en la vida.

Sin querer, ante este ritmo de la misa, pensamos en la trilogía filosófica de Hegel: tesis, antítesis, síntesis. Sin embargo, a la postre sólo hay en el filósofo moderno un lejano eco de la sublime realidad de la danza divina de la misa. Mejor es pensar en la palabra agustiniana del triple paso de todo ser, y si este paso lleva a un barrunto del misterio de la Trinidad, todo el juego de la misa no es más que una imagen de la vida intratrinitaria, de la fluencia del Padre al Hijo hacia la unidad en el Espíritu Santo.

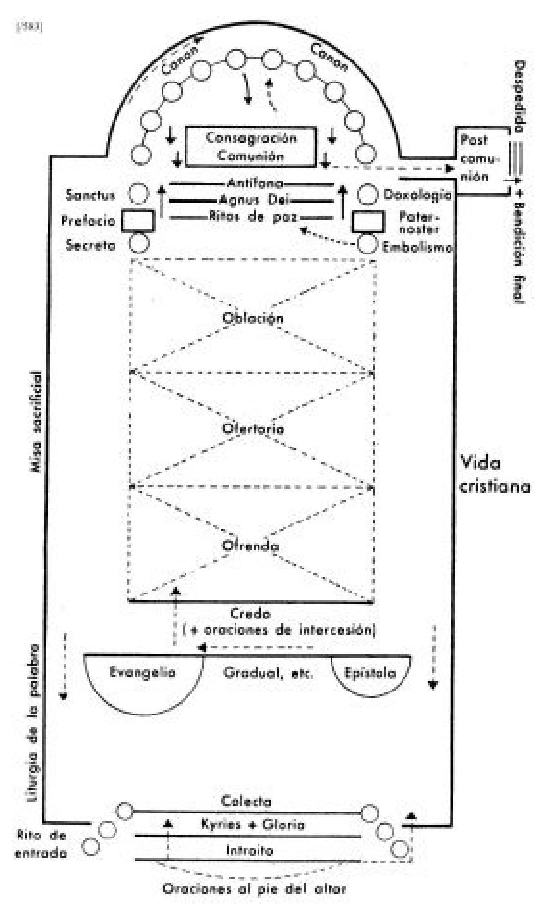
La misa como construcción

Si la misa puede interpretarse como un juego, también puede ser entendida con un plano arquitectónico en la mano. Un plano semejante va anejo a este capítulo.

El sentido de este plano no es que en ambos casos pueda demostrarse una intención y una regularidad. Las maravillosas correspondencias y armonías de la misa son sólo juego artístico que fluye naturalmente y sin violencia y, sin embargo, crea conforme a leyes internas inconscientes.

El esquema adjunto sirve para comparar la obra artística de la misa con una obra de arte arquitectónico. Toda comparación tiene sus puntos flacos, pero sirve a menudo para aclarar unos hechos o situación con más rapidez que largas explicaciones sistemáticas.

La misa se nos presenta como una catedral. La entrada está configurada con particular espíritu festivo, [/584] y por varias grandes gradas nos conduce al interior: oraciones al pie del altar, introito, *Kyries*, gloria y oración. Tres grandes arcos sombrean estas gradas, arcos formados por los cánticos del pueblo, del coro y del sacerdote. En estos arcos descubrimos muchos ornamentos ocultos: el recuerdo de los santos, los actos de saludo por el beso y el incienso, y otros más.



Ya nos hallamos reunidos en el interior de la catedral. Nuestra mirada se dirige primeramente a los dos ambones o púlpitos. Allí está, vuelto a nosotros, a la derecha, el ambón de la epístola. Desde él se nos dirige la palabra de Dios. El gradual, como una tendida grada, une el ambón de la epístola con el del evangelio. También éste está vuelto a nosotros y también desde él se nos dirige la palabra del Señor. Luego, el credo y las preces de intercesión nos dan la impresión de una nueva grada que nos lleva al interior del santuario.

Como un amplio plano coral, diríase que se tiende ahora ante nosotros la parte oblacional u ofertorio de la misa. Sin embargo, la marcha a través de este espacio coral está cuidadosamente dividida en varios pasos. Podría incluso pensarse que la oblación nos lleva por una triple bóveda de canto: del coro, del sacerdote y del pueblo.

Mas ahora nos hallamos en presencia del altar. También éste está vuelto a nosotros, como el altar de las primitivas basílicas romanas. Solemnemente, está rodeado de las altas columnas del canon u oración eucarística, empezando por la secreta y el prefacio y terminando por el paternóster y el embolismo. Ya en nuestras consideraciones sobre el canon tuvimos presente esta imagen. El altar mismo ocupa entonces el lugar en que se realiza la consagración.

Después que, pasando junto a las columnas, hemos atravesado el espacio

sagrado, nos acercamos ahora, por el ancho plano coral, al altar mismo. Una vez más hemos de subir varios escalones. Como columnas de un baldaquín, rodean el altar los grandes ritos de la comunión: [/585] la fracción del pan, la mezcla de las sagradas especies, la consignación y la paz. Finalmente, nos arrodillamos junto al altar para recibir de él el admirable sacramento.

Después de la comida sacrificial abandonamos la catedral por un camino breve que lleva a una portezuela lateral. Es un paso bellamente configurado que, en la poscomunión, se abre a un pequeño espacio de silencio, para desembocar luego, hacia afuera, por el doble portal de los ritos de bendición y despedida.

También en esta comparación nos percatamos de la maravillosa hermosura de la misa. La comparación parece sobre todo aprovechable para la catequesis, pues nos pone ante los ojos el orden interno de la misa. Pero luego, a la vista de la plena armonía de la construcción de la misa, se nos impone la triste pregunta: ¿Qué hacemos nosotros de esta belleza, de esta acabada arquitectura? ¿No se convierte bajo nuestras manos en montón de ruinas, como una catedral bombardeada?

La celebración de la misa

«Celebrar misa» es expresión corriente y noble en castellano; «decir misa» parece menos solemne, y acaso, en sus orígenes, la misa «dicha» sea la misa rezada en oposición a la cantada. Siempre, sin embargo, se trata de una celebración, de algo sometido a rito y solemnidad. Pero «solemnidad» no quiere decir en modo alguno teatralidad ni tampoco gestos patéticos. Ello sería lo más opuesto a la solemnidad que se requiere de la santa misa.

Celebrar significa primeramente algo muy sencillo: hacer lo que hace y prescribe hacer la Iglesia. El axioma de la doctrina general de los sacramentos puede también citarse a este propósito: *Facere quod facit Ecclesia*. La Iglesia prescribe las reglas de su acción y de [/586] nuestra acción en las rúbricas. Naturalmente, estas rúbricas no son un bien absoluto y mucho menos pueden dar ocasión y materia para el escrúpulo. Sin embargo, ellas son la primera y más segura garantía para mía buena celebración de la misa. Las rúbricas son las reglas del juego sagrado de la liturgia. ¿Quién se pone a jugar sin conocer y dominar las reglas del juego? Cuanto más ampliamente se conocen las reglas de un juego, tanto más fácil y bellamente se desenvuelve. Las rúbricas son el pentagrama sobre el que la Iglesia escribe las notas del himno que entona en loor de su esposo Cristo. Sin las líneas del pentagrama no podríamos conocer las notas, no dominaríamos la magnífica melodía. En la santa misa somos sólo órganos de la

Iglesia. Celebramos su culto, cantamos su epitalamio nupcial, representamos su sagrado juego ante Dios. Por eso no podemos configurar a nuestro talante las reglas de la celebración. Lo que importa es hacer lo que la Iglesia quiere que hagamos. Así, una sencilla fidelidad a las rúbricas es el primer elemento básico de una buena celebración de la misa.

Sin embargo, podrían cumplirse todas las rúbricas hasta la última tilde y celebrar mal la misa si faltara otra cualidad básica: la calma. En los tiempos novísimos se nos han dado penetrantes noticias sobre la relación existente entre el ocio y el culto. Condición de todo trato cultual con Dios es hallarse libre de ocupación terrena, del agobio de la vida diaria, de la inquietud del propio yo. Para poder recibir a Dios en nosotros tenemos que «vacar a Dios»: *vacare Deo*, estar vacíos, libres para Dios. De este ocio brotará la calma de que hablamos. Ahora bien, la calma significa darnos cuenta de que, desde el momento de traspasar el umbral de la sacristía, no hay nada en el mundo, absolutamente nada, más importante para nosotros que este andar, este hablar y este obrar aquí sobre el altar. Esta calma se extenderá a cada paso, a cada gesto, a cada palabra. Todas las vanas cosas en torno, todo lo que pudiera [/587] llegar del ámbito mismo de la iglesia para turbarnos, no ha de ser capaz de romper nuestra calma, pues en otro caso daríamos más importancia al objeto que nos perturba que a nuestra celebración. No vale excusarse con la nerviosidad, pues en este caso la nerviosidad no es una enfermedad ni un defecto físico, sino el a octavo pecado capital», del que brotan otros muchos. Tampoco puede alegarse falta de tiempo, pues entonces despacharíamos la misa como algo accesorio. La buena celebración empieza por una marcha tranquila al altar. Cuando se ve a un sacerdote que marcha apresuradamente, con su monaguillo delante, al altar, ya por solos esos primeros pasos se puede sentenciar que no celebrará bien la misa. Esta calma ha de penetrar todos los actos sobre el altar. No puede haber sencillamente nada que lleve a la impaciencia ni nos empuje a la precipitación. Esta calma envolverá la celebración de la misa de un como fulgor supraterreno y hará de ese modo sentir que lo sobrenatural, lo divino penetra aquí con su luz en la inquietud de nuestro terreno existir.

A la fidelidad a las rúbricas y a la calma en ejecutarlas se junta la alegría como tercera condición de una buena celebración de la misa. El primer versículo del salmo *Iudica* que rezamos al pie del altar habla ya de la alegría: «Al Dios que alegra mi juventud...» Sin esta alegría, la calma sería pesadez, y la fidelidad a las rúbricas, fuente de escrúpulos. La alegría da a la celebración aquella gustosa vibración sin la cual la calma se tornaría sombría seriedad. Da a la fidelidad a las rúbricas aquella cordialidad sin la cual se asemejaría a un imperativo categórico kantiano. La alegría dice hacia afuera que no sólo estamos haciendo la

cosa más importante, sino también la más bella cosa que existe.

Fidelidad, calma y alegría son el secreto de una buena celebración de la misa. Ahora bien, estas fundamentales disposiciones sólo son posibles si se apoyan sobre el terreno firme de una sólida virtud.

La fidelidad a las prescripciones e instrucciones de [/588] la santa Iglesia no es sino una forma de la virtud de la obediencia, y la obediencia se reduce a la fundamental virtud de la humildad. Si quisiéramos apartarnos de las líneas directrices de la Iglesia, nos sobrestimaríamos a nosotros mismos. Caeríamos en el torbellino de aquella soberbia que es el pecado original de la humanidad. Nos alzaríamos sobre nuestra santa madre, la Iglesia, iluminada por la sabiduría de Dios.

La calma no es más que una derivación de la virtud cardinal de la templanza. De hecho, la tranquila ejecución de las ceremonias de la santa misa exige un fuerte dominio de sí mismo, una constante disciplina de los pensamientos y hasta del cuerpo. Ese dominio de sí mismo sólo es posible por una constante ascesis. Con mucha frecuencia es dado admirar ese dominio de sí en hombres de la vida política y económica. Por miras terrenas son capaces de disciplinar su presentación, sus movimientos y palabras tal como su tarea o misión se lo demanda. ¡Con cuánta mayor razón ha de lograrlo el que está llamado a celebrar, consagrar y administrar los misterios de Dios!

En cuanto a la alegría, es sólo una forma del amor, una flor que nace de saber que Dios nos ama y que lo recibimos en la misa. La alegría madura al calor de nuestra amorosa entrega a Dios.»

Sin embargo, ni aun con esta triple ecuación: fidelidad = humildad, calma = templanza, alegría = amor, está dicho todo. La celebración de la misa ha de adornarse aún con una cuarta cualidad, la que designamos con el nombre de «piedad» en su más bello y originario sentido. La *pietas* es la entrega filial a Dios Padre. A la verdad, vista así, la piedad se confunde con la alegría. Hay, sin embargo, en ella algo peculiar. Es meditativa intimidad. Es la clara y rectilínea orientación hacia Dios. Es un pasmarse de la gran bondad y gloria de Dios. Como Moisés, se descalza e inclina ante la zarza ardiendo. Como el discípulo del profeta llevó el bastón milagroso de su maestro sin mirar ni a derecha [/589] ni a izquierda, así camina también la piedad: atenta, indeclinable, constante, con la mirada concentrada en su propio fin: Dios. La piedad es el cálido latido del corazón que se transmite a toda la celebración de la misa. Sin ella, todo el esplendor de las más bellas ceremonias serían puro aparato externo.

El que así sabe celebrar la santa misa ejerce *ipso facto* una actividad apostólica. Antes de que el sacerdote enviado a una comunidad haya abierto su

boca en el púlpito, antes de conocérsele en el trato personal, el pueblo fiel se ha formado ya su juicio sobre él al observarle en la celebración de los sagrados misterios. Una celebración desordenada, de prisa, de mal humor y sin piedad, equivaldría a una negación práctica de la fe en la eucaristía. De esos tristes sacerdotes habría que decir lo que el Señor decía de los fariseos: «Creed a sus palabras, pero no imitéis sus obras» (*Mt* 23, 3). Hombres de otras ideas y de otra fe han creído poder deducir del modo de celebrar de este o del otro sacerdote la prueba de que la fe es inauténtica y falsa, y que ni los mismos sacerdotes creen. Por otra parte, los fieles se reconcilian con más de un defecto de su pastor si le ven acercarse digna y piadosamente al altar. Los alejados de la fe perciben, por la belleza e interioridad de la conducta junto al altar, la autenticidad de la misma fe.

Así, la belleza de la celebración es obra apostólica. Y es también obra de sencilla elevación y felicidad humana. La radiante, gozosa e íntima celebración de la, misa es como un sol que, desde el domingo, ilumina toda la oscura semana. La misa de los esposos, de forma verdaderamente atrayente, bella y digna, es lámpara que acompaña todo un largo y a veces oscuro camino de la vida. Una bella celebración en el curso del año del Señor es una luz del cielo que alegra de antemano, al nacer, una temerosa noche del largo caminar del año.

¿Nos damos siempre suficientemente cuenta de esta responsabilidad de nuestra celebración?

[/590] *La misa, la palabra y el amor fraterno*

El libro de los Hechos de los apóstoles nos describe la vida de la primitiva Iglesia en Jerusalén con esta significativa frase: «Perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunidad, en la fracción del pan y en las oraciones» (*Hch* 2, 42). Tres son, consiguientemente, las columnas sobre las que estriba la vida de la Iglesia: la eucaristía, la doctrina y la caridad fraterna. La santa misa, es decir, la eucaristía se sostiene o cae juntamente con las otras dos columnas: la vida de fe y la fraterna comunidad de la cristiandad.

Supuesto primero de la misa es la palabra de Dios. Como ante la puerta del sacrificio de la misa propiamente dicho están el evangelio y la predicación, así también la misa, como manifestación de vida de la Iglesia, necesita como condición previa la vida de fe. Por eso falla todo trabajo litúrgico en una comunidad si no va acompañado de la predicación que ahonde en las verdades de la fe. Por otra parte, el abandono o deficiencia del espíritu litúrgico y eucarístico denuncia falta de firmeza y viveza de la fe.

Supuesto y, a par, fruto de la misa es el amor fraterno. No existe oposición

alguna entre catolicismo social y movimiento litúrgico, como a veces, con frase desafortunada, se ha querido dar a entender. Cuando un pastor de almas, celoso del altar y la liturgia, quiere reunir en torno al altar y desde el altar formar a su comunidad, si quiere conducir a los suyos a una auténtica renovación litúrgica, tiene que empezar por la acción social. La visita familiar, el cuidado de los pobres, el amor a los ancianos, la bondad y la beneficencia, la entrega en pro de la justicia social han de crear el clima de aquella *philadelphia*, de aquel amor a los hermanos de que nos hablan los *Hechos de los apóstoles*. Sin la ayuda protectora de ese amor fraterno el altar estaría como a la intemperie, expuesto a las tormentas y al mal [/591] tiempo. Del amor fraterno ha de brotar la comunidad de mesa, exactamente como, en la misa, a la comunión precede la paz. La justicia y amor social no son otra cosa que la ceremonia de la paz, que se anticipa en la zona neutra de la liturgia y por la que el cántico de la paz para el banquete de paz recibe su veracidad.

Ahora bien, este presupuesto del amor fraterno sólo es, en definitiva, posible por la misa. Pensaríamos exactamente como filántropos, socialistas y comunistas si nos imagináramos que el amor fraterno puede brotar de la fuerza del propio corazón. No. El corazón del hombre está cerrado por la concupiscencia, secuela del pecado original. Ha de abrirse por la venida del amor de Dios. Ha de curarse junto al corazón del Redentor para que pueda abrirse al verdadero amor de los hermanos. Y entonces, sí, de la misa brota, como una flor, la comunidad fraterna, y de ésta saldrá el fruto maduro de la acción social. Si este fruto no se ve, es que tampoco hay comunidad fraterna; es que, sobre todo, falta el verdadero espíritu litúrgico y eucarístico. Como en tiempos pasados los pobres vivían de las ofrendas hechas al altar para la celebración eucarística, también hoy ha de seguir siendo el altar, por lo menos en lo que toca al espíritu fundamental, el tesoro o depósito de la caridad y beneficencia. Los enemigos de la Iglesia no dejan de tener razón cuando se escandalizan de los cristianos que vuelven sin amor y duros de corazón del misterio del amor del Señor, cuando se escandalizan de una comunidad que recoge grandes cantidades de dinero para una lujosa instalación de campanas y da con miseria para una colecta de caridad (claro que esos escandalizados no Caen en la cuenta de que el dinero para las campanas también es colecta de caridad). A la misa ha de seguir siempre el lavatorio de los pies del jueves santo, pues el Señor interpreta con el lavatorio el misterio eucarístico: «Ejemplo os he dado para que, como yo he hecho, así lo hagáis también vosotros unos con otros».

[/592] Como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola cosa, una naturaleza, así, en la vida cristiana, la fe, la eucaristía y el amor fraterno, que son

como la luz del Padre, la vida del Hijo y el Fuego del Espíritu Santo, han de formar también una indestructible unidad.

La misa «donec veniat»

Por muy bellas que sean las formas de la santa misa, por muy sublime que sea el trato con Dios que ella nos procura y muy abundante el torrente de gracia que de ella fluye, siempre se trata de una magnitud transitoria, de un estadio de paso, de una forma de vida de la Iglesia viadora. El relato de la última cena que nos trae san Pablo nos inculca esta verdad con las graves palabras: por la comida del pan y la bebida del cáliz, anunciamos la muerte del Señor... *donec veniat* = «hasta que venga». Hasta que el Señor vuelva, durará la misa. Entonces empezará otra misa, que no será ya misa, pues no habrá *missa* o despedida, sino alabanza sin término. Es más: la parusía del Señor podría considerarse como una misa solemne de otra especie. La misa empieza por el signo de la cruz, la cruz se repite constantemente, y la esencia de la misa es la representación del sacrificio de la cruz. Así, el día postrero aparecerá sobre el cielo el signo del Hijo del hombre. En la misa rezamos arrepentidos el *confiteor*, se ofrecen el pan y el vino «por nuestros innumerables pecados, faltas y negligencias», y la sangre del Señor se derrama por la remisión de los pecados. En el último día, todos los pueblos de la tierra se lamentarán en un *confiteor* en que estarán a punto de perecer de miedo. Pero, juntamente, al gloria de la misa, a la elevación de los ojos y del corazón y a la fundamental disposición y espíritu pascual de la misa corresponderá el hecho de que aquel día levantaremos en alto nuestras cabezas, porque se acercará nuestra redención. La tendremos ya en la mano. En la misa, al entonar el [/593] *sanctus*, nos unimos con el canto de los ángeles. Entonces oiremos el sonido de la trompeta con que los ángeles congregarán, de los cuatro vientos, a los elegidos. La memoria de los santos, el *Communicantes* y el *Nobis quoque* se cambiarán por la vista misma de los santos que se sentarán en tronos junto al Juez. Resonará el evangelio. El Señor no necesitará aquel día de la voz del diácono que lo anuncie. Él mismo abrirá su boca para pronunciar aquellas palabras que bien de antemano nos dejó consignadas en el capítulo veinticinco de san Mateo: «Tuve hambre y me disteis de comer... Tuve hambre y no me disteis de comer». Pero ahora varía un poco el curso de la misa. La oración *Per Christum Dominum nostrum* cesa ya, pues en este momento el mediador está como juez ante nosotros. El altar do oro, ante el acatamiento del Padre, no recibe ya las súplicas y oblaciones de la Iglesia, sino que desde él se lanza el fuego de la condenación. Sin embargo, se prosigue como en la misa. Se opera también una consagración

que abarca a toda criatura, que lo renueva todo, que crea un cielo nuevo y una tierra nueva, que configura nuestro pobre cuerpo con la gloria del cuerpo del Señor y derrama, en fin, sobre nosotros todos los bienes con la gloria del Padre. A esta consagración sigue inmediatamente la comunión, la unión con Dios sin los velos del misterio, la unión eterna sin separación posible. En esta comunión se cumplirá literalmente nuestra antigua petición: «No permitas que jamás me separe de ti».

Toda misa celebrada es una misa de peregrinos, mientras vamos caminando hacia la misa solemne de la parusía. La parusía del Señor en la misa, la parusía de su misericordia nos es dada a fin de que en la liturgia del juicio final seamos admitidos en la consagración y comunión eterna. Mas la misa lleva ya en sí misma todos los signos de la vuelta del Señor, como tantas veces lo hemos notado en el curso de nuestras consideraciones. Cuanto mejor entendamos estos signos, tanto más claramente podremos mirar hacia aquel día postrero. [/594] Cuanto más nos dejemos, en la liturgia de la misa, clavar con Cristo en la cruz, cuanto más llevemos, en la misa de la vida que sigue a la misa del altar, los estigmas de nuestro Señor en nuestro cuerpo, cuanto más demostremos estar transformados en Cristo crucificado, tanto más tranquilamente podremos esperar ser admitidos, al venir la suprema mutación, en la eterna glorificación pascual.

Por eso, cabe decir: *Missa... donec veniat*. La misa hasta su vuelta. Pero también, la misa por su vuelta. Para prepararnos a su vuelta.

Pero no hemos de pensar sólo en la vuelta general del Señor, sino también en aquella parusía que tiene lugar para cada uno en la hora de la muerte. Ojalá se cumpliera entonces lo que el breviario nos cuenta, el 10 de noviembre, de san Andrés Avelino, que fue llamado por Dios al pie del altar, después de repetir por tres veces: *introibo ad altare Dei*. Los pasos que damos hacía el altar de la misa se convierten insensiblemente en pasos hacia el altar de oro de la gloria.

[/595] Apéndices

[/597] I. El texto del canon

Advertencia

La presentación que sigue del texto del canon en su división estrófica y métrica, no pasa de un ensayo, que acaso puede servir de incitación a que este tema se trate sistemáticamente
y con todo el aparato científico requerido. La oración de alabanza, la *eucharistia* propiamente dicha, va impresa en VERSALITAS; los textos que contienen principalmente oraciones de oblación, en tipo ordinario, y las estrofas de intercesión, en *cursiva*.

Suscipe, quæsumus, Domine, preces populi tui cum oblationibus hostiarum:
ut paschalibus initiata mysteriis,
ad æternitatis nobis medelam, te operante, proficiant.
Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum,
qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus:
per omnia sæcula sæculorum.
Amen.

Dominus vobiscum.
Et cum spiritu tuo.
Sursum corda.
Habemus ad Dominum.
Gratias agamus Domino Deo nostro.
Dignum et iustum est.

VERE DIGNUM ET IUSTUM EST, ÆQUUM ET SALUTARE,
NOS TIBI SEMPER ET UBIQUE GRATIAS AGERE:
DOMINE, SANCTE PATER, OMNIPOTENS ÆTERNE DEUS:
[/598] PER CHRISTUM DOMINUM NOSTRUM.
PER QUEM MAIESTATEM TUAM LAUDANT ANGELI,
ADORANT DOMINATIONES,

TREMUNT POTESTATES.
CÆLI CÆLORUMQUE VIRTUTES, AC BEATA SERAPHIM,
SOCIA EXSULTATIONE CONCELEBRANT.
CUM QUIBUS ET NOSTRAS VOCES, UT ADMITTI, IUBEAS, DEPRECAMUR,
SUPPLICI CONFESSIONE DICENTES:

SANCTUS, SANCTUS, SANCTUS DOMINUS DEUS SABAOTH.
PLENT SUNT CÆLI ET TERRA GLORIA TUA.
HOSANNA IN EXCELSIS.
BENEDICTUS QUI VENIT IN NOMINE DOMINI.
HOSANNA IN EXCELSIS.

Te igitur, clementissime Pater,
per Iesum Christum, Filium tuum, Dominum nostrum,
supplices rogamus, ac petimus,
uti accepta habeas et benedicas,
hæc dona,
hæc munera,
hæc sancta sacrificia illibata.

In primis, quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica:
quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris
toto orbe terrarum:
una cum fámulo tuo Papa nostro N.
et Antistite nostro N.
et omnibus orthodoxis, atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus.

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum
N. et N. et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio,
pro quibus tibi offerimus:
[/599] *vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque ómnibus:*
pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumnitatis suæ:
tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero.

Communicantes, et memoriam venerantes,
in primis gloriosæ semper Virginis Mariæ, Genitricis Dei et Domini nostri Iesu Chrísti:
sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum

Petri et Pauli. Andreæ, Iacobi, Ioannis, Thomæ, Iacobi, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simonis et Thaddæi:

Lini. Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ioannis et Pauli, Cosmæ et Damiani:

et omnium Sanctorum tuorum;

quorum meritis precibusque concedas, ut in ómnibus protectionis tuæ muniamur auxilio.

Per eundem Christum, Dominum nostrum. Amen.

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ
familiæ tuæ,
quæsumus, Domine, ut placatus accipias:
diesque nostros in tua pace disponas,
atque ab æterna damnatione nos eripi,
et in electorum tuorum iubeas grege numerari.
Per Christum, Dominum nostrum. Amen.

Quam oblationem tu, Deus, in ómnibus, quæsumus,
benedictam,
adscriptam,
ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris:
ut nobis Corpus, et Sanguis fiat
dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi.

QUI PRIDIE QUAM PATERETUR,
ACCEPIT PANEM IN SANCTAS AC VENERABILES MANUS SUAS,
ET ELEVATIS OCULIS IN CÆLUM AD TE DEUM, PATREM SUUM OMNIPOTENTEM,
[/600] TIBI GRATIAS AGENS, BENEDIXIT,
FREGIT, DEDITQUE DISCIPULIS SUIS, DICENS:
ACCIPITE, ET MANDUCATE EX HOC OMNES,
HOC EST ENIM CORPUS MEUM.

SIMILI MODO POSTQUAM CŒNATUM EST,
ACCIPIENS ET HUNC PRÆCLARUM CALICEM IN SANCTAS AC VENERABILES MANUS SUAS:
ITEM TIBI GRATIAS AGENS, BENEDIXIT,
DEDITQUE DISCIPULIS SUIS, DICENS:
ACCIPITE, ET BIBITE EX EO OMNES.
HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI,

NOVI ET ÆTERNI TESTAMENTI:
MYSTERIUM FIDEI:
QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR
IN REMISSIONEM PECCATORUM.
HÆC QUOTIESCUMQUE FECERITIS, IN MEI MEMORIAM FACIETIS.

Unde et memores. Domine, nos serví tui. sed et plebs tua sancta,
eiusdem Christi Filii tui, Domini nostri, tam beatæ passionis,
nec non et ab inferís resurrectionis,
sed et in cáelos gloriosæ ascensionis;
offerimus præclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis,
hostiam puram,
hostiam sanctam,
hostiam immaculatam,
Panem sanctum vitæ æternæ,
et Calicem salutis perpetuæ.

Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris:
et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ:
et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech,
sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

[/601] Supplices te rogamus, omnipotens Deus:
iube hæc perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ maiestatis tuæ:
ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus, et Sanguinem sumpserimus,
omni benedictione cælesti et gratia repleamur.
Per eundem Christum, Dominum nostrum. Amen.

Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum
N. et N. qui nos præcesserunt cum signo fidei,
et dormiunt in somno pacis.
Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus
locum refrigerii, lucis et pacis
ut indulgeas, deprecamur.
Per eundem Christum, Dominum nostrum. Amen.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis,
de multitudine miserationum tuarum sperantibus,
partem aliquam et societatem donare digneris, cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus:
cum Ioanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro,
Felicitate, Perpetua. Agatha, Lucia, Agnete, Cæcilia, Anastasia, et omnibus Sanctis tuis:
intra quorum nos consortium non æstimator meriti,
sed veniæ, quæsumus, largitor admitte.
Per Christum, Dominum nostrum.

Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas,
sanctificas,
vivificas,
benedicis et præstas nobis.

Per ipsum, et cum ipso, et in ipso
est tibí Deo Patri omnipotenti
in unitate Spiritus Sancti
[/602] omnis honor, et gloria.
Per omnia sæcula sæculorum.
Amen.

Oremus: Præceptis salutaribus moniti,
et divina institutione formati,
audemus dicere:

Pater noster, qui es in cælis:
sanctificetur nomen tuum:
Adveniat regnum tuum:
Fiat voluntas tua,
sicut in cælo, et in terra.
Panem nostrum quotidianum da nobis hodie:
Et dimitte nobis debita nostra
sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.
Et ne nos inducas in tentationem.
Sed libera nos a malo.
Amen.

Libera nos, quæsumus, Domine, ab ómnibus malis, præteritis, præsentibus et futuris:

et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei Genitrice Maria,

cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo, atque Andrea et omnibus Sanctis,

da propitius pacem in diebus nostris:

ut ope miserícordiæ tuæ adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi.

Per eundem Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum,

qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus,

per omnia sæcula sæculorum. Amen.

[/603] II. El texto de la consagración y sus fuentes bíblicas

CONS.	Qui pridie quam (pro nostra omniumque salute)
Mt	
Mc	
Lc	
1Co	Dominus Iesus in qua nocte

CONS.	pateretur (hoc est hodie) accepit panem
Mt	cœnantibus eis accepit Iesus panem
Mc	manducantibus illis accepit Iesus panem
Lc	et accepto pane
1Co	tradebatur accepit panem

CONS.	in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in cælum
Mt	
Mc	
Lc	
1Co	

CONS.	ad te Deum Patrem suum omnipotentem tibi gratias agens
Mt	
Mc	
Lc	gratias egit
1Co	et gratias agens

CONS.	benedixit fregit deditque discipulis suis dicens:
Mt	et benedixit ac fregit deditque discipulis suis et ait
Mc	et benedicens fregit et dedit eis et ait
Lc	et fregit et dedit eis dicens
1Co	fregit et dixit [/604]

CONS. Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum

Mt Accipite et comedite Hoc est corpus meum
Mc Sumite Hoc est corpus meum
Lc Hoc est corpus meum
1Co Accipite et manducate Hoc est corpus meum

CONS.
Mt
Mc
Lc quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem.
1Co quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem.

CONS. Simili modo postquam cœnatum est accipiens et hunc
Mt et accipiens
Mc et accepto
Lc Similiter (postquam cœnavit) et
1Co Similiter (postquam cœnavit) et

CONS. præclarum calicem in sanctas ac venerabiles
Mt calicem
Mc calice
Lc calicem, postquam cœnavit
1Co calicem, postquam cœnavit.

CONS. manus suas: item tibi gratias agens benedixit deditque
Mt gratias egit et dedit
Mc gratias agens dedit
Lc
1Co

CONS. discipulis suis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes.
Mt illis dicens: Bibite ex hoc omnes.
Mc eis et biberunt ex illo omnes.
Lc dicens::
1Co dicens:

CONS Hic est enim calix Sanguinis mei, novi
Mt Hic est enim sanguis meus, novi [/605]
Mc Et ait illis: Hic est sanguis meus, novi
Lc Hic est calix (in sanguine meo) novum

1Co Hic est calix (in meo sanguine) novum

CONS. et æterni testamenti:
Mt testamenti
Mc testamenti
Lc testamentum in sanguine meo
1Co testamentum est in meo sanguine

CONS. qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum
Mt qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum
Mc qui pro multis effundetur.
Lc qui pro vobis fundetur.
1Co

CONS Hæc quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.
Mt
Mc
Lc (Hoc facite in meam commemorationem)
1Co Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem

[1]

N. del T.: La relación entre *clemens* y *clinare* es artificial y literaria, no etimológica: *Clementia... inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda* (Séneca, *De clem.* 2, 3, 1). ↵

[2] S. Off., 20 de julio de 1948 (Chartres), 2 de febrero de 1955 (París), 4 de diciembre de 1956 (todas las diócesis francesas). Textos en *Eph. Lit.* 69 (1955) 271 s. Aprobación oral, Lugano 14 de septiembre de 1953. En los siglos XVIII y XIX se concedió con mucha frecuencia para países de misión. ↵

Table of Contents